Georges Charachidze prometeu sau caucazul

ÎNCERCARE DE MITOLOGIE CONTRASTIVĂ

Prefaţă de GEORGES DUME-ZIL

[Traducere şi note suplimentare de BARBU şi DAN SLUŞANSCHL Georges chara. chid;!

t'romii Me ou! e *Caucas*? *Eisai* de *mythologie* contrasiil

Pe coper

N. S. ADAM, *Prometeu înlănţ* Paris, Lu!

Prefaţă iitul grecesc al lui Promeleu a rămas, de-a lun-ul veacurilor, un prilej de cugetare şi de refeinţă. Acest zeu care nu ia parte la lupta dinastică între fraţii săi şi vărul lor, suveranul Zeus, dar are, cu titlu personal, 11 sfidează şi îl face de râs) e acelaşi Zeus de dragul emancipării oamenilor celor muritori, provocându-şi propria năpastă, iar rotejaţilor săi aducându-le neplăcutele urmări ale abricării cutiei Pandorei 1, acest „anarhist" atinge i tulbură în noi anumite zone obscure şi pline le sensibilitate. Oare una dintre cele mai frumoase loveşti ale lui Pierre Louys nu-l înfăţişează pe un – eşti t sculptor grec dobândindu-l drept sclav, irintre prizonierii luaţi dintr-un oraş distrus, pe în medic nu mai puţin vestit, pe care îl ţine să-i nzeze îndelungă vreme, ţintuit în cuie de o i încă? Vom fi având ceva în noi din acest artist rad şi senin?

Dar, într-o bună parte dintre texte, s ţinea ilanului este Caucazul. Iar această localizare, la rima vedere îndeajuns motivată de decorul brupt al celor mai înalţi munţi cunoscuţi greilor, deschide totuşi o mare problemă: numeroa-ele populaţii de pe cei doi versanţi ai masivului, i acum şi cele din câmpiile de la miazănoapte şi e la miazăzi, din Kuban până în Armenia, au, cmai, în comun imaginea foarte vie a unui uriaş icătuşat pe veci, a cărui asemănare cu Prometeu

«el bătut în cuie sau prins în lanţuri este izbi-(

toare. La rândul său, dar eu mai puţină precizie această figură patetică aminteşte unele perso naje puse adesea în legătură cu ideea vieţii de

dincolo de moarte, apoi şi cu cea a sfârşitului lumii, deopotrivă

pe podişurile Iranului, leagănuj zoroastrismului2, ca şi în Scandinavia „Amur gului zeilor” 3. În sfârşit, „furtul focului” şi „descol perirea focului” constituie, de-a lungul şi de-a latul continentelor, materia unor mituri sau unor legende dintre care destule au putut dudj cu gândul la Prometeu. Acestea sunt diversele etaj *A*

ale edificiului imaginar pe care Georges Cha –, rachidze s-a hotărât să-l exploreze la primele dou

niveluri...

Să-l exploreze, în pofida unei bibliografii stufoase şi a unor nume celebre: Axei Olrik, Frazeşi tot ce s-a scris despre Amirani şi despre *Rag-narok* 4. Noutatea o constituie publicarea în condiţii ştiinţifice – în Georgia, în Abhazia, la Moş ceva – a unui foarte mare număr de varianţi asupra eroilor încătuşaţi în Caucaz. Olrik nu dispunea decât de vreo cincisprezece texte; astăz ele sunt aproape două sute. Desigur, mai multe sunt doar variante secundare, ori repovestiri care nu fac decât să întărească unele date bine ştiute Dar destule înfăţişează trăsături noi, cu ajutoru cărora trebuie alcătuite familii de variante.

Tocmai acesta este serviciul de neînlocuit pt care îl face Charachidze domeniului nostru de studiu: acela de a deschide o lume. Prin naştere, el stăpâneşte georgiana (idiom sudeaucazian) şi rusa, iar de peste douăzeci de ani s-a supus strădaniei de a învăţa la perfecţiune una sau mai multe limbi din fiecare dintre cele trei familii (sau subfamilii) care sunt vorbite (sau mai era vorbite acum o sută douăzeci de ani) în nord Caucazului: cerkeza, ubikha şi abhaza la apu cecena şi inguşa în mijloc, avara (khunzaq) răsărit. Acestei armături el îi adaugă o cunoa tere tot mai aprofundată a osetei, ultimul gri scitic, deci de obârşie iranică, deci de stirpe înde europeană, care nu e deloc pe cale să se lase suft cât între Cecenia, Daghestan şi Georgia. Foarte puţini specialişti ai Caucazului, din afara U.R.S.S., sunt la fel de bine informaţi.

Charachidze ar fi putut să se limiteze la gospodărirea şi la îmbogăţirea din an în an a acestei cunoaşteri lingvistice, pentru a duce mai departe studiul gramaticii comparate a limbilor caucaziene, ale căror legături – între ele şi cu alte familii de limbi (cu basca?) – rămân încă din plin sub semnul incertitudinii. Dar el este deopotrivă antropolog social”, mitolog, folclorist. Mult mai tânăr decât Claude

Lévi-Strauss – deci şi decât mine... –, el a studiat procedeele noastre, ale unuia ca şi ale celuilalt, şi şi-a pus la punct aparatura sa proprie.

Pentru a-şi caracteriza intenţiile şi mijloacele, el lansează formula „mitologiei contrastive" şi ne explică de ce anume, în ceea ce mă priveşte, văd în ea o fericită îmbinare între „mitologia comparată" (asupra unui domeniu în care Charachidze însuşi, în prima sa carte 5, deosebise un dualism fundamental, destul de firesc în vecinătatea Iranului 6) şi analiza structuralistă. Abundenţa variantelor de care dispune pe baza unei aceleiaşi trame îl face să se simtă la fel de la largul său într-o atare gimnastică a spiritului, ca şi uriaşa sa documentaţie amerindiană pe Claude Lévi-Strauss: ea îi furnizează mărturii directe, reale, asupra principalelor transformări pe care nu le-am putea prevedea în detaliu, dar la care ne putem aştepta în mod rezonabil din partea unui material cu termeni multipli. Două dintre aceste transformări sunt cheia tratării dosarului caucazian: inversarea şi transferul. Inversarea: de pildă, în coloratura morală, afectivă a diverselor personaje puse în scenă, într-o parte vinovate şi pe drept pedepsite, într-alta binefăcătoare şi pe nedrept persecutate. Transferul: în dezvoltarea unor variante paralele unde miza pare să fie transpusă de la o materie la alta, ca, de pildă, tema „cheii focului" trecută în „cheia apei" – o preschimbare binecunoscută specialiştilor în studiul *Vedelor*1. Dar cum şi de ce să mai rezumam un ansamblu de demersuri pe care autorul le luminează şi le justifică rând pe rând?

R amine chestiunea raporturilor dintre îi la—; nul grec şi uriaşii Caucazului. Charachidze reuneşte o seamă de elemente plauzibile în vedereal unei soluţii, dar rămâne neputincios în faţa bănu – ielii unor împrumuturi multiple, incoerente, în ambele sensuri, care prinde fiinţă iar şi iar, fără încetare, de cum sunt comparate povestirile şi instituţiile luate în consideraţie, pe durate lungi, în ţinuturi învecinate.

Acest *Promcicu*, lungă vreme aşteptat, este o1

carte mare.!

Paris, octombrie 1985

GEORGES DUMEZIL

Notă asupra traducerii

Versiunea românească aduce în fala publicului nostru o formă revizuită a originalului francez: *textele greceşti citate în legătură cu mitul lui Prometeu au fost confruntate din nou în original şi transpuse*

iarăşi, cât mai aproape de formulările, lui Hesiod, Eschil sau Athenaios. Pentru „dosarul” versiunii armeneşti am apelat la sfatul prietenesc al colegei Francisca Băltăceanii, care ne-a asigurat asupra corectitudinii unor formulări şi a unor interpretări (cf. Cap. II, *p. 98 – 107 şi n. 22 – 28). Din păcate, nu am putut, face acelaşi lucru şi pentru pasajele în limbi caucaziene ne-indo-europene.: am socotit că textul este mai curgător, dând traducerilor din istorisirile caucaziene, pe ici pe colo, ceva din tonul poveştilor româneşti, acolo unde autorul tradusese literal, „alb”, pur filologie.*

Textele în versuri (greceşti şi caucaziene) am căutat să le punem într-o cadenţă iambică lipsită de deosebite pretenţii poetice, spre a sugera totuşi cititorului „cheia” lor originară. Nu am apelat la vreo *traducere anterioară, poate mai izbutită, dată fiind nevoia preciziei termenilor exacţi ai textelor, uneori importanţi* ad litteram, *cu imaginea lor concretă, aşa cum se va vedea în repetate rânduri din interpretările pe care ni le propune autorul.*

TRADUCĂTORII

Abrevieri

IV – Imnuri de vânătoare din Georgia

LA – Legende caucaziene asupra lui Amirani

MP – Mitul grecesc al lui Pronie teu

Mat. em. georg.

— *Masalebi Sakartvelos etnograpiisatvis* (Materiale etnografice georgiene)

Mat. faună – *Masalebi Sakartvelos păunisatvis* (Materiale asupra faunei georgiene)

S.M.O.M.P.K. – *Zbornik materialov dija opisanija mest-nostej iplemen Kavkaza* (Culegere de materiale pentru descrierea localităţilor şi a triburilor din Caucaz)

S.S.K.G. – *Zbornik svedenij o Kavhazskix gorcax* (Culegere de date asupra muntenilor din Caucaz)

S.H.G.-G. Charachidze, *Le sysleme religieux de la Georgie paienne* (Sistemul religios al Georgiei păgâne), Paris, 1968.

D.A.-G. Dumézil, *Documents analoliens sur les langues* et les *traditinns du Caucase* (Documente anatoliene asupra limbilor şi tradiţiilor din Caucaz), I-V, Paris, 1960 – 1965.

TRANSCRIERI

n.tr. – Deşi am păstrat în ediţia românească forma franceză *Charachidze* (pronunţat *fişaraşidzej*) a numelui autorului, nu am putut urma întocmai câteva dintre opţiunile de transcriere ale acestuia, pe care l-am respectat totuşi în majoritatea cazurilor, după cum urmează:

1. Am urmat ediţia franceză în transcrierea limbii armene după normele uzuale din *Revue des études arme-niennes* (Seria nouă), care apare la Paris, iar pentru transcrierea celorlalte limbi din Caucaz, sistemul lui G. Dume-zil. De menţionat că:

— În cuvintele armeneşti, semnul *e* arată aspirarea consoanei precedente: *//"* / = aprox. rom. *t h*.

„În cuvintele caucaziene, semnele " arată, resi" ctiv palatalizarea, labializarea şi glotalizarea consoanei m-ecedente: *11 l* = un moale, ca în rus. *braţ*; *l*° \ = un / labializat, aprox. echivalent cu rom. *pt*; /*l* / = pronunţarea lui *t'cm o* bătaie de glotă, ca în arabă, inexistent în română.

— În rusă, / / arată o *muiere* (o pronunţare muiată, ca în rom. *lupi*, *lumi*) a consoanei anterioare; *x*\ = *h* dur (cf. germ. *Ach*}.

— În caucaziană şi în rusă, *ly*/ este echivalentul lui *t* românesc; în osetă, el reprezintă aproximativ un *a* romei-Am urmat sistemul autorului pentru georgiană în razurile de mai Os:

— *Jd* = rom. *Ţ*; /c'/ =; glotalizat; /*ţ*/ = rOm. *ce*, *ci*, *l f-l* = acelaşi, g totalizat; /*h*/ = rom. *e* (din *cal*, *cor*, *Lum*); /A—/ = acelaşi, glotalizat; *Ip-l* = *p* glotalizat; // / = *t* glotalizat;!?! este o oclusivă faringală, cam de tipul lui *qaf* arab;!?! = acelaşi, glotalizat; *x*\ = un *h* dur, ca în germ. *Ach*; *jgh*/ = sonora corespunzătoare lui *x*\; *dz*\ = rom. dialectal *dz*, ca în *brindză*; *Îţi* = rom. i semiconsoană, de tip *iar* sau *cai*.

2. Pentru a facilita înţelegerea cititorului român, am revenit la transcrierea internaţională, care îi va i-i mai familiară decât transcripţiile de Lip francez, în cazurile care urmează:

— /*şi* = rom. ŞI *UI* = rom. *j*; // (în cuvintele ruseşti) = rom. *ce*, ei; /*d J* / = rom. *ge*, *şi*; pentru noi, aceste forme par mai clare decât, respectiv, *sh*, *zh*, *teh* şi *dzh*.

— În câteva forme greceşti am preferat transcrierea *pronunţării*, *ankale* sân *ankylometis*, faţă de cea a tipicului *scrierii* din greacă, *agkale* sau *agkylometis* (pentru notarea lui *Iii* velar), ciudată pentru cititorul neavizat.

Se *aprind de lumini reciproce*. Mallarmé introducere

ROMETEU SAU CAUCAZUL

ceasta carte este rodul unei stări evidente de ipt. lată-i elementele esenţiale, cele care au prijuit ancheta întreprinsă acum. În Grecia, către mijlocul sau către sfârşitul sec. VIII î.e.n., *Teo-mia* lui Hesiod istoriseşte povestea Titanului rometeu şi a pătimirii sale. Pentru că se pusese npotriva ţelurilor sale, „Zeus îl leagă pe el (pe rometeu cel plin de şiretlicuri) cu lanţuri de fidesfăcut, cu dureroase legături ce le trecu prin lijlocul unei coloane (ori al unui stâlp, *kion*)” *Teogonia*, v. 521 – 522). Cam cu douăzeci şi noi de veacuri mai târziu, în sec. XIX şi XX, ovestitorii caucazieni, mai ales cei georgieni, slebrau şi mai celebrează şi astăzi faptele şi tracul destin ale semizeului Amirani: „În cursul ieşii sale, Amirani stârnise de mai multe ori linia cerească (...), iată de ce Dumnezeu îl edepsi astfel: îl legă cu un uriaş lanţ de fier şi cetlui de un stâlp de fier” 2. Nu este un fapt eşti ut, de altfel, că, după Eschil şi după tradiţia lajoritară a autografilor greci, Prometeu a fost icătuşat pe unul dintre piscurile Caucazului, ndeva între Elbrus şi Marea Neagră, dacă este i-i dăm crezare lui Apollonios din Rodos (sec. III e.n.) 3.

De aici, şi întrebarea îndreptăţită, formulată u mai mult de un veac în urmă, cu prilejul elui de al V-lea Congres de arheologie:

azlene de ometeu

„Ce raport există între legendele caticazie uriaşii înlănţuiţi de munţi şi mitul clasic al lui Prin pofida pertinenţei acestei întrebări şi lungilor ani scurşi de atunci, ca şi a dezvolţi; ulterioare a studiilor caucaziene, problema ridici la Tbilisi în 1881 a rămas până astăzi fără răspu Aceasta este chestiunea pe care o vom trata ai] modul cel mai simplu, anume confruntând sis1 textele greceşti cu cele caucaziene care

—! n în ac ex află în posesia noastră. La drept vorbind, d două dosare se înfăţişează în chip, cu totul difei în atic uuua uunaic ac iiiAViy «J”, „*r*.

aproape invers. Mitul lui Prometeu, e mele lui, nu ne este cunoscut decât prin...

unui număr foarte mic de texte: câteva zeci versuri din *Teogonia* şi din *Munci şi zile* ale

Mesiod; tragedia lui Eschil”.

(sec. V î.e.n.); în fine, datorate autografilor cu tot ret

Prometeu înlănţ câteva scurte adnot greci ulteriori, fără a

3 orgian. Autorul a reluat şi a amplificat lucră-le sale din 1947 cu ocazia unei versiuni ruseşti Lvăzute, apărută în 1966 7. Acest studiu folcloric mare anvergură reuneşte douăzeci şi opt de -iante importante şi abordează cele mai multe fobleme pe care le ridică înţelegerea gestei geor-ţeiie, inclusiv cele care duc la comparaţia cu tologia grecească. Operă, de referinţă, cartea Qikovani rămâne un instrument indispensabil icui doreşte să se familiarizeze cu epopeea lui miram: eu am recurs adesea la ea, aşa cum să i vedea mai departe, şi probabil că ancheta de ţa n-ar fi avut loc dacă nu ar fi existat acest ventar atât de complet. Se cuvine să îi adăugăm urnosul studiu pe care E. Virsaladze l-a con-crat *Epopeii cinegetice* a muntenilor georgieni legăturilor ei cu gesta lui Amirani8.

aorae m, numeroasele reprezentări plastice ale patimi lui, uneori de mare ajutor. Faţă de acest laconi al izvoarelor, ne întâmpină o adevărată avala: de interpretări, de mii şi mii de pagini, apari

cu seamă la sfârşitul sec. XIX şi în sec.

mă cu seamă.

nostru, unde putem afla deopotrivă cele mai b şi cele mai rele lucruri, cu comentarii care rd de la rezonabil până la cel mai net suprareal]

(mă gândesc mai cu seamă la Salomon Reini şi la Rari Kerenyi) 5. S-a spus *despre* Proind totul, ba chiar mai mult decât atât.:

Cât despre Amirani, lucrurile stau dimpotri cu toată popularitatea sa de-a dreptul util eroul încătuşat nu pare a-i fi inspirat prea *vA* Iar studiile care i-au fost închin pe exegeţi.

nprejurul Muntelui Kazbeg (din Georgia de isărit), fie de la triburile svane care ocupă dosarele de munte ale masivului Elbrus şi vorpe o limbă diferită de georgiană, cu toate că e înrudită cu ea. Totuşi, numeroase variante fost înregistrate în restul Georgiei, pe tot nsul acestei ţări. Populaţiile autohtone din – inătate – dar care ţin de o altă arie lingvistică

Faţă de atitudinea reţinută a exegeţilor, abun-mţa textelor mitologice şi legendare depune arturie deopotrivă asupra popularităţii ciclului Amirani şi asupra extremei sale vitalităţi. Eu. ui am dispus de aproximativ o sută treizeci variante, dar socotesc că trebuie să mai

existe; a vreo sută, inedite până în ziua de astăzi, acestea trebuie să mai adăugăm formele pe t'e continuă să le meşteşugească povestitorii ucazieni, a căror inspiraţie este departe de a fi stins: probabil că, în momentul în care va area această carte, dosarul se va fi îmbogăţit noi producţii poetice, în vreme ce altele se vor a pe cale de alcătuire sau de refacere (ceea ce, acest domeniu, este totuna), în majoritatea lor, aceste versiuni sunt dato-unor ţărani sau colhoznici din Caucazul deşi provin fie din regiuni cu munţi înalţi, volur pe c. vegcui. im uul...

rămân, prin numărul lor redus şi prin lor îndeobşte restrâns, mult mai prejos de re mele lui. Vom cita mai cu seamă contribuţi importante prin conţinutul lor, dar limitate dimensiunile unui capitol sau ale unui articol, 1 torate lui G. Dumezil, lui I. Davaxisvili şi lui D Lang6. Abiaânt947M. Ja. Cikovani publică *Am ni încătuşat* (*Micijac wdi Amirani*), care ad şi analizează componentele esenţiale ale dosari

[redacted]

şi culturală – au alcătuit şi ele propriul ciclu epic asupra lui Amirani, fără îndoială p> nind de la un stadiu mai arhaic al epopeii ge giene: de aici şi interesul aparte al mărturiei l cu toate că producţia lor folclorică este mult ne puţin bogată.

Este vorba mai ales despre caucazienii (nord-vest – despre abhazi, cerkezi şi kabarzi a căror civilizaţie şi literatură au fost revel lumii apusene de lucrările lui G. Dumezil9. decursul volumului de faţă se va constata trep cât de preţios se arată ajutorul acestor trad: „exotice”, atât pentru studierea dosarului ge gian în sine, cât şi pentru confruntarea lui mitul grecesc. Să semnalăm, în sfârşit, legene care circulă în mijlocul populaţiilor indo-europ aşezate în Caucaz, oseţii şi armenii. De cele primilor nu ne vom folosi decât în mod acceso epopeea osetină a lui Amyran a fost în e vădit alcătuită pornind de la modele georgk şi intervenţia ei pune îndeosebi probleme de ad tare literară. În schimb, scurtele însemnări ar fi eşti despre Artawază încătuşat în vârful în telui Masis sunt un aport de cel mai mare p întâi prin vechimea lor (sec. V şi VIII e.n.), *i* prin conţinutul lor. Ele ne vor îngădui să re v-am mai multe probleme de mare importa care implică legăturile dintre epopeea caucazi şi mitologia grecească.

Cu excepţia legendelor armeneşti, toate ţes folosite aici au fost culese între sfârşitul sec. 3 şi anii '60 ai sec. XX. în modul cel mai fine vom pune deci problema: să fie oare cu ţintă, ba chiar de crezut, ca

nişte opere popi create în Caucazul contemporan să ducă mă parte sau să se întâlnească acum cu o mito] de mai mult de douăzeci şi cinci de ori secular pe deasupra, stinsă în urmă cu aproape două de ani? Ce legături, dacă nu unele de nimer şi de întâmplare, sau altele de imitaţie, de e literară, ar putea uni cu vechea pătimire Prometeu, cântată de Hesiod, umilele poveş care le istorisesc în faţa vetrei muntenii geor păstorii cerkezi? Putem fi liniştiţi: înaltele ale Caucazului sunt un extraordinar lăcaş ural de conservare, după cum ne-o dovedeşte cajuns cultura osetină, mai multe comori ale „ia ne poartă înapoi până la o antichitate multi-enară, de vreme ce ea reflectă un stadiu comun o-iranic, ba chiar indo-european. Lucrările eprinse de cincizeci de ani încoace de către

Dumezil ne-o dovedesc mereu, în repetate duri10. Problema nu este deci dacă acest fapt: posibil, căci el este cu putinţă, limpede şi în it. Chestiunea rezidă mai degrabă în alţi: care să fie natura şi întinderea relaţiilor t re mitul grecesc şi gesta caucaziană? O a doua ebare decurge din cea de mai sus: cum se vor ntrut stabili în fapt asemenea raporturi între; ca şi Caucaz? Cartea de faţă îşi asumă sarcina a da răspuns primei întrebări şi de-abia la ătul anchetei astfel întreprinse, la sfârşitul în ului ei capitol, vom avea cutezanţa de a o ca po cea de a doua, nu pentru a-i da o soluţie initivă, ci pentru a ne strădui să defrişăm căile >noi şi să-i arătăm cititorului care sunt posibiţile, dacă nu cele mai puţin hazardate, cel în cele mai pe potriva conţinutului însuşi al egului dosar mitologic analizat. Este de la sine înţeles că înainte de a măsura: le-a defini relaţiile pozitive şi negative care, potrivă, unesc şi deosebesc cele două ansam-ri narative, se cade să-i înfăţişăm cititoruluinţialul amândurora. În virtutea particulariilor pe care le-am semnalat deja, problema – se zintă în mod diferit, după cum este vorba pre Prometeu sau despre Amirani. Primul este a binecunoscut, poate chiar prea binecunoscut, de al doilea, dimpotrivă, abia îşi face intrarea jscena Apusului. Ancheta va fi deci împărţită Jelui următor. Primele cinci capitole vor fi [paté în întregime cu studiul exhaustiv al dosa-fii caucazian, luat în considerare în sine şi fără o referire la mitologia grecească. Ultimele ru capitole vor fi consacrate comparaţiei dintre iar faptele greceşti vor fi introduse, cu modul

z*Ş-.H
A& L
yo«: J” 8-*
* – *S*
— «» r<s, ’3 s-a
„— ia? 3

de interpretare pe care li-l propun, doar pe măsu confruntării lor cu materialul caucazian. Un a menea demers era inevitabil, datorită nouţă şi bogăţiei epopeii lui Amirani, în care esenţia nu este întotdeauna lesne de deosebit. Nu ve ascunde faptul că aceasta cere din partea citi rului un anumit grad de răbdare, îndeosebi parcurgerea primului capitol. Cel ce citeşte va întreba, anume, luând cunoştinţă de felurit aventuri ale lui Amirani dinainte de pătimii să finală, dacă nu cumva s-a lăsat târât în escapadă, poate că nu lipsită de farmec, dar e? îl îndepărtează de Prometeu şi de pătimirea l Dar el va putea constata în curând că aceasta este decât o aparenţă şi se va convinge, pe de parte, că înţelegerea acestor episoade este inc1 pensabilă cuprinderii întregului din care ele parte, iar pe de altă parte, că majoritatea joacă un rol în confruntarea cu component mitului grecesc, chiar dacă par, la prima vede să se afle departe de el.

Biografia lui Amirani, de la venirea sa pe la şi până la înfruntarea cu Dumnezeul suprem şi chinul său veşnic, cuprinde zece „episoade”: n terea, creşterea, urmată de un şir de opt ispr sau păţanii.

Această însumare de evenimente *i* mează un ansamblu autonom, care precedă r vrătirea împotriva lui Dumnezeu şi pedepsii constituind prima parte a sorţii lui Amin Dintre cele zece secvenţe care o compun, d două – aventura „turnului de cristal” şi cea „lacului de sânge” – trebuie interpretate fără ieşi din cadrul gândirii simbolice şi al ideolos georgiene, cu care se află în raporturi de stri dependenţă. Cât despre celelalte opt unităţi na tive – naşterea, creşterea, izbânda asupra M strului cu trei capete (a Tricefalului) etc. –, care dintre ele permite explicarea, într-un fel a în altul, a uneia dintre legăturile care unesc e două ansambluri mitice, cel grecesc şi cel cau zian. După cum. se va vedea, unele dintre ele intervin decât pe planul confruntării forma punând în cauză doar materia narativă; alt ac să intre în joc, la un nivel mai adânc, anumite o respondenţe şi potriviri care implică unele structuri simbolice sau conceptuale, în ambele cazuri.) rima parte a vieţii lui Amirani, în esenţa ei, sc. 1 – a arăta indispensabilă pentru desfăşurarea comparaţiei pe care o întreprindem. Iată de ce era levoie să închinăm un studiu detaliat – pe întinlerea unui întreg capitol – acestei biografii liminare, care, în pofida înfăţişării ei de roman luxuiant, ne va purta în ultimă analiză înapoi către mitul lui Prometeu.

Dar să nu fim greşit înţeleşi: nu este nicidecum; orba de a face cu orice preţ ca fiecare componentă a gestei georgiene să corespundă unui element al mitului grecesc. Aceasta ar fi cu neputinţă, na, de altfel, chiar şi lipsit de orice interes. Dacă, într-adevăr, fie şi sub rezerva de a nu ne fi chinuit prea tare materialul, am fi izbutit să suprapunem jele două povestiri mitice într-un asemenea mod încât toate bucăţile lor să se afle perfect potrivite între ele, nici n-ar mai fi meritat să ne aruncăm în aventura noastră, iar această carte n-ar mai fi văzut lumina zilei. Căci ne-am fi aflat atunci doar în faţa unei simple probleme de transpunere literară, probabil de origine savantă, care, cu tot interesul ei în sine, n-ar fi fost de ajuns pentru a stârni interesul autografului, sau ar fi dat prilej unui alt tip de studiu, care ţine de literatura comparată şi de istoria izvoarelor literare. Aşa se întâmplă, de pildă, cu un şir de Prometei cerkezi mult prea prometeeni, a căror conformitate faţă de modelul grecesc, în ciuda unei strădanii foarte îndemânatice de adaptare, presărată cu frumoase izvodiri, nu este potrivită cu practicarea mitologiei comparate. Căci ancheta, în loc să se refere la două gândiri mitice surprinse în acţiune, trebuie să se limiteze la

căutarea unor intermediari savanţi care au intervenit între mitul grecesc şi transpunerea populară cerkeză u.

Cu totul altfel stau lucrurile cu gesta georgiană, în privinţa legăturilor dintre ea şi mitul lui Prometeu. Fără îndoială, ele sunt unite prin corespondenţe numeroase şi adesea foarte precise, ca forina

Se

— >:

t întreită a chinului, participarea unui vultur sau a unui câine înaripat născut dintr-un vultur înfăţişarea caracteristică a închisorii de stâncă etc., duse mai departe de unele atitudini conceptuale comune: misoginia, refuzul regulilor schimbului social, deci al căsătoriei şi al muncii etc în caz contrar, în lipsa unui minimum de analogii, paralela n-ar fi putut fi întreprinsă, din raţiuni exact inverse faţă de cele invocate maţ sus (lipsa şi excesul de conformitate sunt totun în ochii comparatistului). Dar cele două ansambluri puse faţă în faţă prezintă cu toate acestea deosebiri considerabile, a căror natură variază de la simpla divergenţă până la contradicţia hotărâtă Mai mult chiar decât convergenţele directe, lesne de perceput sau de stabilit, cele care formeazt hrana comparaţiei sunt tocmai trăsăturile distinctive, doar ele deschizând de fapt accesul către procedurile formale şi către operaţiile conceptuale care au permis trecerea de la o mitologie la cealaltă, în orice sens s-ar fi orientat mişcarea. De pildă, prezenţa simultană a unui răpitor supranatural la finele chinului lui Prometeu şi al lui Amirani nu este, desigur, lipsită de interes, e revelând o omologie importantă. Dar ea nu ne informează despre nimic altceva, ci doar despre ea însăşi, în schimb, atunci când constatăm că vulturul lui Prometeu şi câinele întraripat al lui Amirani sunt marcaţi cu semne contrare – unul călău, celălalt ajutor –, noi desprindem, din însuşi faptul acesta existenţa unui mecanism de transformare care îşi exercită acţiunea nu numai asupra trăsăturii luate în considerare, ci şi asupra, altor sectoare ale celor două ansambluri narative, punând în cauză, până în cele din urmă, două mitologii în întregul lor, precum şi natura însăşi a, raporturilor lor reciproce. Apariţia unui contrast diferenţial şi exploatarea lui permit deci totodată] corelarea între ele a unor caractere pe care nimic „în aparenţă, nu ne autoriza să le apropiem, ca şi] recompunerea muncii creatoare concrete pe care; au

depus-o alcătuitorii sau remodelatorii miturilor „fără să ne mărginim la simplul rezultat „împietrit, ai activităţii lor. Altfel spus, dincolo de textele aflate la dispoziţia analizei, aceasta poate avea acces la înseşi operaţiunile care le-au făcut să le ceea ce sunt.

Este vădit faptul că, subordonând în întregime procesul de investigare confruntării celor două ansambluri mitice şi străduindu-ne să atingem au doar stări de fapt, ci înseşi procesele a căror împlinire o întruchipează, vom fi aduşi, în decursul principalelor etape ale cercetării noastre, în calea unor probleme teoretice şi metodologice care se cer rezolvate într-un fel sau în altul. De aici decurg un număr de hotărâri, de alegeri operate în funcţie de constrângerile pe care ni le impune materialul însuşi. Unele dintre aceste alegeri, cu atitudinile intelectuale pe care le implică, vor fi înfăţişate pe scurt la începutul ultimului capitol. Ni s-a părut mai bine, anume, să formulăm aceste probleme la sfârşitul cărţii, pentru ca cititorul să poată judeca pe baza probelor, după ce a văzut în acţiune procedurile aplicate în cursul anchetei. Se cade totuşi, încă de pe acum, anticipând asupra trudei confruntării, să arătăm care este principiul general care o inspiră. Cel care va furniza terminologia potrivită este Chrétien de Troyes 12, unul dintre mitologii cei mai îndemânatici şi cei mai conştienţi de arta lor ce s-au văzut vreodată, de-o seamă, poate, cu genialii autori ai *Mahābhāratei* 13. Chrétien susţine, anume, că o „poveste” – el îşi denumeşte propriile opere *contes* – merită interes nu prin însuşirile fericite arătate de istorisirea în sine, nu prin „materie” (*la matière*), nici prin profunzimea sau prin potrivirea de care dă dovadă „înţelesul” legat de ea (*le sen*), ci prin virtuţile „îmbinării” (*la conjointure*) dintre „materie” şi „înţeles”. Iată de ce el îi promite cititorului nu o poveste frumoasă, nu o lecţie asupra căreia să mediteze, ci o „preafrumoasă îmbinare” (*une mout bele. conjointure*). Poetul lasă celor care 51 vor citi grija de a pricepe după propriul lor plac „materia” şi „înţelesul” luate fiecare în parte: el însuşi se consacră doar punerii lor în conlucrare.

21

Fidelă acestui învăţământ ilustru, ancheta p care o vom purta aici nu va căuta să pună paralelă – chiar dacă o va face totuşi, dar e titlu de mijloc, nu de ţel – o structură narata cu o alta, „materia” grecească cu cea caucazian; nici „înţelesul” uneia cu al celeilalte,

mitologemv lui Prometeu cu cel al lui Amirani; în schimb, ea va urmări „îmbinarea” între „materie” şi „înţeles” aşa cum o realizează, respectiv, mitul grecesc gesta caucaziană. Această îmbinare nu este tot deauna uşor de stabilit, cu atât mai mult cu cât adesea, „înţelesul” se ascunde şi nu se lasă surprins decât cu preţul unor minuţioase analize. Acestea vor consta în esenţă într-un neîncetat du-te-vino între complexul „materie/înţeles”, pe de o parte, şi combinaţia „practicăzideologie”, pe de altă parte, făcând anume să intervină în cercetare toate sectoarele de exprimare de care dispune o cultură dată în legătură cu o problemă dată. Prin „practică” înţelegem realitatea *trăită*, prin „ideologie”, realitatea *concepută*.

Comparaţia va fi efectuată, la urma urmei, asupra relaţiilor dintre „îmbinarea materie/înţeles” şi „îmbinarea practicăzideologie”. Problema noastră va fi aceea de a confrunta o atare relaţie, aşa cum se exercită ea în sânul unuia dintre ansamblurile mitice date, cu cea care îi corespunde înăuntrul celuilalt. Dacă o doreşte, cititorul poate (afla încă de pe acum o ilustrare circumstanţial a acestui demers, apelând la pasajul dincapitolu final care tratează problema focului, element, în mod vădit, capital într-o lucrare consacrată lui Prometeu şi fraţilor săi caucazieni (vezi mai jos pp...341 – 344).

Înainte de a lăsa să vorbească „materia”), ceea ce vom face încă din capitolul ce urmează j se cuvine, fără îndoială, să dăm câteva lămuririi asupra titlului pe care i l-am ales acestei cărţi J Atât prin formulare, cât şi prin conţinut, el grăl este mai mult decât ar putea-o face lungi explicaţii asupra atitudinii şi a ţelului autorului. i El reproduce titlul unui celebru dialog datorat jucăuşei pene a lui Lucian din Samosata: *Proinetcit sau Caucazul* (*Promeiheus e Kaukasos*). Apelând astfel la contribuţia unui autor satiric, nu am nicidecum pretenţia de a invita cititorul la un fel de „farsă” (iată înţelesul dinţii al lui *salir*ă), care s-ar desfăşura înainte de toate chiar pe socoteala lui. Desigur, este adevărat că „satira” (lat. *sătura l an x*) constă dintr-un *r ago ut*, dintr-un fel de mâncare artistic alcătuit, al cărui înveliş necunde cu totul altceva decât părea el a făgădui 14. În acest sens, preludiul Prometeului hesiodic, cel puţin după *Teogonia*, constă literalmente (dintr-o farsă, născocită pe spezele lui Zeus în persoană 15. Dar putem concepe şi altfel însuşirile şi meritele satirei. Lipsa deliberată de respect – care nu exclude, de altfel, respectul pentru

vechile texte – practicată de satiric la adresa (emelor mitologice îl eliberează de constrângerile i inanând dintr-o lectură conformistă, fie ea literară sau strict ştiinţifică. Libertatea spiritului pe care el o revendică îi deschide un câmp de interpretare mult mai puţin restrâns, oferindu-i astfel mijloacele de a exploata toate valenţele posibile pe care le comportă materia tratată, chiar dacă unele dintre căile astfel deschise se arată a fi fără urmare, sau, pur şi simplu, nesigure. Cu toate aceste riscuri, care se cad înfruntate, genul satiric ajunge uneori la anumite rezultate pe care o exegeză mai cumpănită nu le-ar fi dobândit niciodată. Tocmai de aceea Aristofan, şi nu" mito-o rafii, este cel căruia îi datorăm cea mai clară şi mai solidă – formulare a relaţiilor concrete dintre banchetul primordial orânduit de Prometeu şi lumea zeilor (în *Păsările*, mai ales w. 1500 – 1552 16). De asemenea, dialogul citat al lui Lucian este cel care precizează, mult înaintea comenta-Iorilor, care este valoarea proprie a focului sustras de Prometeu, esenţa lui fiind mai puţin pură decât a celui din soare (*Prometeu sau Caucazul*, 19 „*J*. invocând patronajul satiricilor, am vrut în primul rând să-l previn pe cititor că în comparaţia f) r care o întreprind acum am de gând să explorez toate implicaţiile posibile pe care le tăinuieşte



materia cu care mă confrunt, chiar cu riscul a mă angaja uneori pe căi în aparenţă hazardaţi

S-ar putea şi ca autorul cărţii de faţă, luându-ca măsură de prevedere scutul satirei, să fi vr în mod nelămurit să caute atenuarea „obraznice] semeţii" (gr. *hybris*), ba chiar a scandalului car constă în prepararea după moda caucaziană unui mit hellenic atât de prestigios ca acela al lui Prometeu. Este adevărat şi că, în schimb, st ajunge totodată la o *interprae*. *talio Graeca ls* (pătimirii lui Amirani. Dar cred că, la urma urmelor, cei doi mari eroi supuşi chinurilor Caucazului nu vor ieşi micşoraţi dintr-o atare confruntare. *Promeieu sau Coacăzul* este, la origine, titlu unui dialog. Or, tocmai despre aceasta este vorbi aici: despre un dialog între două culturi şi între două mitologii. Nevoia unui astfel de dialog de un tip aparte nu vine impusă din afară, prin

silinţele celui ce analizează: ea este dictată de naturi şi de însuşirile dosarului comparativ în sine Putem lua încă de pe acum în sprijin sentimentul general care îşi face loc de la simpla lectură textelor: cele două ansambluri mitice se află îi stare de interdependenţă.

Odată luată cunoştinţă şi de o istorisire şi cealaltă, cu toate implicaţiile lor ideologice culturale, devine foarte dificilă o tratare sep rată a lor, fără ca, totuşi, că se poate ajunge de l început la o explicare a obârşiei solidarităţii dintri ele. Aceasta este convingerea pe care ne vom strădui să i-o insuflam cititorului nostru. Căci aici zace toată chestiunea, pe care o desemnează foarte bine acel *sau* care împodobeşte titlul ales: avem a spune ori a gândi „Prometeu *sau* Caucazul", sau „Prometeu şi Caucazul"? Iată de ce anchet! pe care o întreprindem aici se înfăţişează sub formf unei duble lecturi „în oglindă". Nu este exclui ca măreaţa figură a lui Prometeu, contemplându-şi astfel propria imagine deformată în oglinda mito logiei caucaziene, să dobândească din ea o înnoiţi vlagă, sau, cel puţin, să-şi descopere în ea unei trăsături rămase până în acea clipă nebănuit

Capitolul!

UN SCENARIU

DE INIŢIERE EXEMPLARĂ

Zile în şir el rătăci

Prin munţi şi văi.

Prin codri mari în lung şi-n lat.

Prin locuri stranii şi sălbatice.

Trecu viclene trecători destule

Şi prin primejdii multe şi strimlori, Attl, c-ajunse la drumeagul strâmt, De mărăcini plin şi de-nlunecimi.

Chrétien de Troyes.

Yvain sau Cavalerul cu leul, *w*. *762 – 769* J

Înfăţişarea eroului i se ştie că numeroasele variante pe care le numără epopeea lui Amirani au fost mai toate culese în vremurile contemporane, pe tot întinsul Caucazului, cele mai multe dintre ele în Georgia2. Inventarul lor, să nu uităm aceasta, este unul provizoriu; căci, chiar şi în zilele noastre, povestitorii şi barzii caucazieni, îndeosebi cei georgieni, modelează şi creează iarăşi versiuni noi, nu mai puţin bogate, nu mai puţin încărcate de vestigii arhaice decât cele din vechime. Data recentă a seringerii acestor variante nu trebuie să

ne înşele: povestea eroului încătuşat nu este o creaţie a timpurilor moderne. Ea era istorisită încă de acum aproape cincisprezece veacuri, după cum ne-o atestă izvoarele armeneşti.





O versiune din Georgia de Răsărit, notată către. 1880 la muntenii din vecinătatea muntelui Kazbeg! şi o versiune svană (din Georgia de Apus, din masivul Elbrusului) vor sluji laolaltă drept pune de plecare şi drept canava a analizei noastre: el vor reprezenta ceea ce Claude Lévi-Strauss ar numi „mitul de referinţă” 3. Dar aceste două variante, LA l şi LA 2 (LA = „Legendă despre Arnirani”) nu au fost alese la întâmplare (procedeu necuvenit în cazul unui corpus „închis” 4); mai întâi pentru că ele se întregesc reciproc, fiecare cuprinzând episoade care lipsesc celeilalte sau dezj voltând teme la care cealaltă nu face decât aluzie. Nu însă că ele ar fi mai „autentice”, mai apropiatei de un improbabil prototip, ci, pur şi simplu, 1 pentru că ele reunesc şi orânduiesc datele al căror ansamblu corespunde unui fel de vulgata, adică ideii generale pe care povestitorii caucazieni şi! ascultătorii lor şi-o fac îndeobşte despre eroul lorj favorit şi despre aventurile lui.

Iată ce cuprind ele în esenţă:

J. *Naşterea lui şi împrejurările, ci*

Amirani s-a născut dintr-o dragoste melusi-i niană5 care i-a unit pe un vânător şi pe zeiţal Dalí, protectoarea vânatului împodobit cu

coarne. Conceput în decursul a trei nopţi, el este smuls în mod prematur din pântecele mamei sale, iar desăvârşirea gestaţiei lui va trebui să se încheif în afară, prin mijloace artificiale.

Tatăl lui îl părăseşte lângă un izvor. Dumnezei în persoană îi este nas şi îi dă, pe lângă numej puteri supraomeneşti. El este apoi luat şi înfiat de un ţăran, care 11 creşte laolaltă cu propriii să fii, Radii şi Usip.

II. *Isprăvile lui peste fire*.

I. Însoţit de fraţii săi adoptivi, Amirani se năpusi teste mai întâi asupra trecătorilor, apoi asuprdemonilor care mişună la hotarele ţinuturilol locuite – asupra Devilorb.

'2. În urma unei vânători, cei trei dau peste n turn de cristal unde odihneşte un mort, care u e altul decât unchiul (sau nepotul) lui Usip... unii eroi se hotărăsc să-l răzbune şi purced în autarea ucigaşului lui, a uriaşului cu trei capete aq-Baq.

3. Amirani îl înfruntă pe Baq-Baq în luptă om la om" şi îi taie cele trei capete, de unde

[fuge să scape, din fiecare, câte o râmă, care se oreschimbă de îndată în balaur, unul alb, unul roşu şi altul negru.

4. Amirani ucide pe rând balaurul cel alb şi pe cel roşu, dar cel negru îl înghite şi fuge să se ascundă în fundul Mării Negre (ori sub pământ).

Eroul îi taie pântecele şi izbuteşte să iasă afară.

5. El căsăpeşte apoi un neam întreg de demoni, încleiat în sângele victimelor lui, este cât pe ce să piară.

6. Apoi porneşte peste mări şi ţări la cucerirea unei logodnice, a fiicei regelui demonilor Kadji.

Oştirea demonilor îl urmăreşte şi îi ucide pe cei doi fraţi adoptivi ai lui. El izbuteşte până la urmă să-i stârpească pe toţi urmăritorii, cu regele lor cu tot.

7. Învingător, dar deznădăjduit din pricina morţii fraţilor săi vitregi, Amirani se sinucide, dar este înviat pe dată, dimpreună cu tovarăşii săi, de logodnica sa diavoliţă.

8. Rătăcind de acum înainte singur – căci şi-a părăsit pe veci fraţii şi mireasa –, Amirani întâlneşte un uriaş mort-viu, al cărui picior, atârnind la pământ, nu izbuteşte să-l ridice. Văzându-i deznădejdea, Dumnezeu face să-i crească puterile.

UI. Provocarea aruncată lui Dumnezeu şi pedepsirea lui Amirani

Ajungând astfel în culmea tăriei sale, Amirani încearcă să-l înfrunte pe Dumnezeu însuşi, provocându-l la luptă.

Ca să-l pedepsească pentru necumpătarea lui, l'umnezeu îl supune unui chin în trei etape:

1. îi încătuşează u e un sti Jp adânc înfipt pământ.

2. îl îngroapă, astfel cetluit, sub grămada un munte boltit pe dinăuntru ca un dom. Alătu, de el, câinele său întraripat Q'ursa îi linge lanţurile, făcându-le astfel să se subţieze. Când ele stai să se rupă, fierarii din tot Caucazul bat în nicpi valele lor, iar lanţurile se fac iarăşi la fel de groasţ ca mai înainte.

3. În fiecare an, închisoarea din fundul muntelui se deschide, iar prizonierul se află iarăşi vreme de o noapte, sub cerul liber. Un om săritoi se străduieşte în zadar să-l sloboadă, dar, din cauza vorbăriei unei femei, muntele se închid iarăşi deasupra lui Amiralii.

Cele trei părţi care divid în mod firesc biografia] eroului au avut parte, după regiuni, după fantezia povestitorilor sau starea de conservare a literaturii orale, de dezvoltări inegale.

Este cu totul ieşit din comun să lipsească ultimul episod, cel care i-a adus lui Amirani celei-britatea. În schimb, nu arareori, împrejurărilţ ce-i înconjoară naşterea sunt evocate simplu, î» câteva trăsături fugare; aşa se întâmplă, de pildă în LA 1. Dar cele mai multe versiuni dezvoltă îi voie partea din mijloc, care alcătuieşte, într-adevăr, o materie ce le oferă poeţilor caucazieni prilejul să-şi dovedească din plin talentul şi să-şi avânte imaginaţia.

Acumularea temelor miraculoase şi a motivelor de basm, ca luptele cu monştrii, cucerim! logodnicei etc., ne fac impresia unei năpădiri datorate însuşi genului literar cu pricina, fără o legă tură necesară cu întregul povestirii.

Or, nu-i deloc aşa. O simplă lectură atent – fără niciun apel la vreo analiză tehnică – n îngăduie să desprindem un mers necesar, o cea rentă lăuntrică şi, prin mijlocirea lor, intenţii profundă care însufleţeşte această parte centrali a scenariului.

Faptele eroice, cu toată varietatea lor, cu toi caracterul lor stereotip şi cu toată gratuitatea lor aparentă, nu sunt nicidecum rodul întâmplării: alegerea lor şi ordinea în care se succedă sunt supuse unui principiu de *unitate* şi de *progresiune*.

De la un capăt la altul al agitatei sale exislenţe, Amirani nu năzuieşte decât către luptă, toate prilejurile fiindu-i bune pentru aceasta. Desigur, aşa le este dat eroilor războinici, pe toate meridianele şi în toate vremurile. Dar este un fapt rar ca ei să se închine atât de exclusiv însumării unor violente fapte de arme.

Chiar şi scandinavul Thorr[7], deşi cu totul liărăzit forţei şi bătăliei, îşi îngăduie unele clipe de tihnă, de desfătare, luând parte la sfaturi, la convorbiri, sau trăind într-o locuinţă.

În India, imuşi neliniştitorul Rudra şi urmaşul său, grozavul Siva[8], încarnare a violenţei dezlăn-I uite, cunosc şi alte pasiuni decât cea a omorului.

Spre a reveni la lumea eroilor, cei mai „feroce” (acesta este termenul tehnic) dintre vikingii legendari se lasă în voia unor răgazuri, a unor răstimpuri de destindere. Rătăcirea lor îngăduie opriri, ba li se întâmplă să se amestece şi în treburile societăţii. Chiar şi cei mai „aprinşi” (şi acesta este un termen tehnic – aceşti oameni ard de-a bine-lea) dintre războinicii irlandezi sau oseţi – Guchu-lainn, Batraz [9] – se alătură uneori uzanţelor confraţilor lor umani şi iau parte câteodată la fasturile vieţii cetăţeneşti.

Contrar tuturor paladinilor violenţei, Amirani se ţine cu totul departe de experienţele, de impulsurile sau de sentimentele de tip omenesc şi evită fie şi cea mai mică legătură cu viaţa socială organizată. Fără casă, fără cămin, el trăieşte în afară, printre demoni, fiare şi vânat. Singurii săi tovarăşi oameni sunt cei doi fraţi adoptivi, a căror prezenţă îl apasă şi pe care îi rabdă cu greu, doar până în clipa în care se va despărţi de tot de ei.

Fără îndoială, el îşi cucereşte o logodnică, dar nu se căsătoreşte cu ea, pentru că ea nu reprezenta pentru el decât un nou prilej de a lupta. Existenţa fetei îi este dată la iveală de către demonul cu lr? i capete Bnq!

— Baq; înfrânt de Amirani, acesta fanta să-şi scape viaţa prin făgăduiala unei dezvă



— IiiPipt



lui îi uluitoare. Şi cum caută el anume să stârnească interesul eroului? Lăudând nu nurii fru» moaşei, ci primejdiile încercării. Argumentul ar un efect imediat (ceea ce nu-l împiedică pe Anii răni să sfârşească pe dată cu învinsul lui):

E lesne să ajungi, dar greu să te întorci; tu, care est îndrăgostit de bătălie, vei găsi acolo o cale plină de vrăj maşi (LA l, p. 207).

Monstrul doborât la pământ nu-i lipsit desimi psihologic: singura „dragoste" pe care caută să i-o aţâţe lui Amirani este cea pentru luptă.

De-abia cucerită, logodnica este trimisă l-ai plimbare de către toţi povestitorii; la fel ca şi ce doi fraţi, ea dispare de îndată din istorisire şi nici nu se mai pomeneşte vreodată de ea.

Iar Amirani îşi urmează rătăcirea, departe de oameni şi de sălaşurile lor. Acesta este singurul fel de viaţă pe care îl rabdă, hărăzit cu totul singurei sale pasiuni, aceea de a lupta.

El îşi orânduieşte cu totul existenţa după felul „darurilor" cu care însuşi Dumnezeu l-a copleşit încă de la naştere:

Iuţeala (ca a) trunchiului ce se rostogoleşte, izbucnirea]

(ca a) avalanşei ce se porneşte, puterea' (ca aceea at douăsprezece perechi de bivoli, genunchiul (tare ca al):

lupului; sărăcia în copilărie şi vitejia la vârsta bărbăţiei:

război şi bătălie! (LA l, p. 205).:

Mulţi alţi eroi sunt astfel, dar Amirani este *numai* astfel. De aici trăsătura lui fundamentală: el este, în orice clipă, trupeşte şi sufleteşte, gata de luptă. El n-are nicidecum nevoie să se stârnească, să se „încălzească". Noţiunea însăşi de „furie a războiului", căutarea acestei stări de spirit primejdioase şi practicile potrivite spre a o provoca îi sunt nefolositoare; un asemenea *furor* îl stăpâneşte fără încetare şi îi este propriu din naştere, fără să aibă a-l mai dobândi.

Toate componentele pe care le exploatează autorii gestei –, elementele narative de obârşii felurite, „motivele de basm", fragmentele din alte legende şi amintirile unor epopei de demult – intră într-un tipar comun şi se modelează după cerinţele unei scheme invariabile. Aşadar o unitate, dar şi o progresiune neîncetată: „Cariera

de războinic, scrie G. Dumezil, nu era decât un şir de avansări întemeiate pe un şir de fapte de arme” 10.

Acesta este cel de al doilea principiu care călăuzeşte cariera lui Amirani între copilăria sa şi înfruntarea finală: forţa lui creşte în urma fiecărei lupte. Creşterii vigorii lui fizice (căci numai despre ea este vorba) îi corespunde o îngreunare treptată a încercărilor prin care trece. Această gradaţie niciodată dezminţită respectă, pe deasupra, legile o-enului şi comportă evenimentele, temele, figurile şi accesoriile pe care ne-am aştepta să le aflăm într-un scenariu de iniţiere completă şi exemplară. Să examinăm în această perspectivă cele opt trepte ale ascensiunii lui.

Jocuri de copii şi încercări de început

De-abia venit pe lumea oamenilor, Amirani îşi dezvăluie firea: ca şi pruncul Herakles, cu care a fost comparat – cam prea în grabă, dar, în principiu, nu fără dreptate –, el îşi îndeplineşte primele isprăvi încă din leagăn. Victimele sale sunt nişte sacagii, care cutează să-l ia în derâdere pe piciul cel ciudat. Vai de capul lor:

Amirani se sculă din leagăn, îi bătu cap în cap şi le sparse sacalele cu apă (LA 2, p. 220).

În sfârşit, după ce s-a răfuit şi cu fraţii săi adoptivi, „intră în vârsta eroismului” şi porneşte „în campanie”:

Cei trei băieţi crescură şi intrară în vârsta eroismului, în fiecare zi ei pornesc în campanie (*velad*) şi pe toţi cei pe care îi întâlnesc, îi bat şi apoi le dau drumul. Păţiţii n-au nimic de zis (...) (LA 2, p. 221).

Întregul pasaj este luat, probabil, din epopeea osetină a Narţilor, prin mijlocirea tradiţiilor cer-keze de răsărit u. Dar nu contează: esenţialul rezidă în intenţia, în sensul şi în funcţia pe care ppisodul le capătă în gesta lui Amirani.

Or, modul de a se purta descris mai sus est tocmai cel pe care ne aşteptăm să-l aflăm în zori unei creşteri de războinic: precise şi în împrejn rările şi în formularea lor, ele evocă fapte bin cunoscute etnologilor.

În primul rând, „intrarea în campanie” *1* Formula georgiană *v nad gas via* ai e două înţeleşuri bine definite. Primul este războinic, echivalând cu „a ieşi în câmpie”, o formulare care arai; plecarea într-o expediţie de jaf sau de *vendetla 13* Dar această expresie are totodată şi o valoare spaţială şi socială foarte precisă: ea implică îndepărtarea faţă

de spaţiul locuit şi intrarea în sălbăticie, în „*brousse*, *Wildnis*” *u*.

Cei trei tineri îşi încep deci ucenicia eroică departe de sălaşurile omeneşti şi de câmpurile cultivate. O atare izolare în sânul naturii sălbatice corespunde întocmai primelor etape ale iniţierii războinice, aşa cum era ea practicată peste tot în lume, mai cu seamă la indo-europeni.

Episodul cu trecătorii scuturaţi nu este mai puţin caracteristic pentru acest stadiu de început, legat tocmai de însingurarea în sălbăticie. Tinerii iniţiaţi se evidenţiază dând buzna peste toţi cei care le ies în cale, fără discernământ şi mai ales fără pricină: Tacit a luat notă de acest mod de a se purta al războinicilor germani „aflaţi la antrenament” pe meleaguri străine (*Germania*, *31*) 15. Asemenea jocuri de adolescenţi alcătuiesc preludiul indispensabil al unor fapte mai pline de merit. De altfel, victimele ştiu despre ce este vorba şi le strigă – de departe – tinerilor luptători:

Dacă sunteţi nişte eroi adevăraţi şi dacă mergeţi pe calea adevăratelor fapte eroice, nu ne luaţi la bătaie;

ci mai degrabă căutaţi să aflaţi ce s-a întâmplat cu ochiul;

tatălui vostru laman (LA 2, p. 221; despre Taman vezi mai jos, p. 35).

Odată trecută vremea încăierărilor copilăreşti, cei trei fraţi sunt buni pentru înfruntări mai grele şi în stare să ia în piept potrivnicii cărora le-au fost meniţi: demonii, uriaşii şi balaurii. Versiunea răsăriteană (LA 1) înfăţişează bine amănuntele acestei înlănţuiri: călirea prin însingurarea în sânul naturii, apoi năvala asupra demonilor:

Fraţii au trecut prin destule încercări; zi şi noapte sub cerul liber, i-a apăsat dorul de vetre şi de cămin.

Badri, Usip şi Amirani, orfani, ne-am unit între noi. Fără să vedem nici vetre, nici cămin, am crescut prin stufăriş (LA l, p. 205).

Astfel căliţi întru tărie prin lungul lor trai în sălbăticie, cei trei eroi se năpustesc apoi asupra vrăjmaşilor lor fireşti, Devii (cel mai răspândit neam de demoni; numele lor vine de la iranieni *dacva* „duh al răului, demon”), pe care îi înfrâng fără nicio strădanie:

Noi trei ne-am izbit la Qabalxeti cu trei sute de Devi.

I-am înfruntat sub un cort la Balx, eu şi i-am nimicit (lo-abinelea.

Am ţinut piept voiniceşte în luptă adăpostiţi sub scuturile

noastre.

Ah! Ăştia erau Do vii? I-am aşternut sub săbiile noastre (LA l, p. 205 – 206).

Odată isprăviţi aceşti potrivnici ai începuturilor, cei trei fraţi „se fac mari şi puternici”. Cât despre Amirani, „el ajunge atât de voinic, cât îi este greu pământului să-l poarte” (LA l, p. 206). Cei trei sunt gata pentru marile isprăvi care-i aşteaptă.

Scrisoarea din mâna mortului

Amirani şi fraţii lui sunt la vânătoare pe urmele unui cerb cu coarnele de aur, care îi duce până la un turn din cristal de stâncă, dar fără de vreo poartă. Amirani sparge o trecere, lovind în zid cu genunchiul său „de lup”, înăuntru zace mort un uriaş, cu o scrisoare în mână; în ea stă scris că el nu este nimeni altul decât Gamcum, nepotul (sau unchiul) lui Usip; el cere răzbunare împotriva ucigaşului său, a marelui demon cu trei capete Baq-Baq. După ce l-au privegheat pe mort şi au îndeplinit cele de cuviinţă la mormânt – În pofida vrerii lui Amirani, care se împotri

În + nr.; *îi* cei trei pleacă în vise acestor pioase îndatoriri, *v* monstrului (LA l, *P*

căutarea monstrului (

La prima vedere, acest episod pare inutil şi tem *l*\ tentaţi să vedem în el un motiv de basm, o podoabă adăugată, fără legătură cu restul legendei. Aceasta, cu atât mai mult cu cât aici se află strânse unele teme fantastice scumpe acestui gen literar, hărăzite îndeobşte numai creşterii plăcerii povestirii: vânătoarea miraculoasă, misteriosul turn de nepătruns, scrisoarea care destăinuie un secret etc.

Şi totuşi, departe de a-l arunca în depozitul de recuzită, trebuie să ţinem acest episod drept o rotiţă indispensabilă funcţionării întregului şi desfăşurării de mai departe a gestei. Aceasta pentru mai multe motive. Mai întâi, aventura figurează în cele mai multe dintre variante (cu excepţia Svanetiei, din apusul Georgiei) şi ne-a fost păstrată sub formă versificată, cu folosirea unui metru arhaic tipic textelor liturgice şi miturilor cântate ca acompaniament la împlinirea unui ritual. Şi, într-adevăr, episodul turnului de cristal mai era încă dansat şi cântat – cu puţini ani în urmă – după regulile cerute de ritualul religios. Aşa stau lucrurile cu LA 10, înregistrată în 1928, cu LA 11, din 1953 (din ţinutul muntelui Rac a), şi cu LA 12, din 1934 (din

regiunea muntelui Kazbeg).

Mitul – căci despre un mit este vorba – este cântat de un corifeu şi de un cor. De pildă:

Corifeul: „Mergeam din păşune în păşune, noi; Amirani şi fraţii lui.

Şi un cerb ţâşni din faţa ochilor noştri”.

Corul: „Mergeam, mergeam, noi, fraţii lui, iar el i ţâşni, ţâşni (...)” (LA 11, în Virsaladze, 1964, p. 172 – 174)!

Pe de altă parte, istorisirea mai are două trăsături pe care le putem socoti drept schiţa (sau reminiscenţa) unor teme iniţiatice.

În primul rând, dacă Amirani izbuteşte să spargă o trecere în turnul cel fără de poartă numai printr-o izbitură cu genunchiul, aceasta se datorează faptului că Dumnezeu, la naştere, l-a



dăruit cu o rotulă de lup. Spărgând peretele de ei-istal de stâncă, el îşi dezvăluie şi foloseşte pentru întâia dată una dintre ipostazele pe care le îmbracă forţa sa suprafirească. Prin această lovitură de neoprit cu genunchi*ul ei îşi inaugurează una dintre pateri*, unul dintre instrumentele forţei sale: aşa este în firea performanţelor iniţiatice.

În al doilea rând, pătrunderea şi rămânerea într-o clădire unde se află un mort pot evoca privegliiurile cărora li se supuneau candidaţii în destule scenarii de iniţiere. Aşa se întâmplă şi în romanele din Bretania: cavalerul intră în don-jonul „locuit” de un mort, Perceval – într-o capelă unde odihneşte un mort etc.16

Dar nu acesta este esenţialul: aventura cu turnul de cristal îndeplineşte în cadrul istorisirii un rol precis, acela de a motiva căutarea şi rătăcirea în virtutea unei răzbunări. Această constantă îşi vădeşte limpede necesitatea, dacă punem în comparaţie LA l cu LA. 2, care trece cu vederea acest episod, dar îl înlocuieşte cu o împrejurare de valoare egală. După LA l (şi versiunile din Georgia de Răsărit), viteazul cel mort s-a arătat a fi nepotul lui Usip, fiul surorii lui. Morala caucaziană cere celor trei fraţi să-i răzbune moartea, de vreme ce e ruda lor.

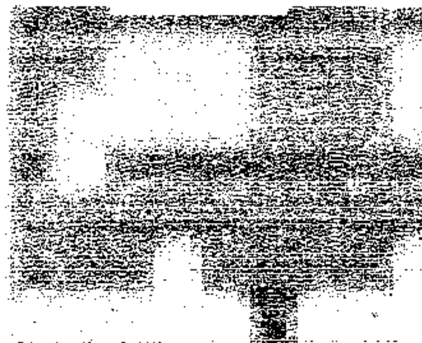
O cauzalitate de acelaşi fel intervine şi în LA 2 (şi în general în versiunile svane), dar sub un pretext diferit: „căutarea ochiului lui laman”. l aman este tatăl bun al lui Badri şi al lui Usip şi tatăl adoptiv al lui Amirani. Lui îi lipseşte un ochi. Prinzând de veste despre taină din

strigătele trecătorilor luaţi la scărmănat (vezi mai sus, p. 32), cei trei fraţi scot, chinuind-o, de la mama lor secretul unei atare infirmităţi 17: ochiul i-a fost smuls şi luat lui Iaman de către un Dev care a încrustat acest trofeu în una dintre coloanele care-i susţin palatul 18. Odată ce-au aflat aceasta, eroii purced în grabă să-l caute pe Dev, ca să ia înapoi ochiul şi să răzbune ocara.

Recunoaştem aici, dar sub alte forme, înlănţuirea tipică versiunilor din Georgia de Răsărit:



&
* &
l & *tfff* * * –”. i-îăâi-felâvfes-ai”};
„Ii4 JJTVJ – ferâJ-rf-Jiffţă! –” 3»: TBi – J’SISSÎ & – te
— «?? &



„R%* r J ”—a”.

dezvăluirea unei taine de famil*ie-n* face pe cei trei să plece în campanie pentru a răzbuna o rudă fie ucisă (LA l), fie mutilată (LA 2). Toate versiunile conţin această particularitate, care, prin urmare, se arată indispensabilă însuşi mersului istorisirii; este nevoie de o îndreptăţire a primelor mari lupte date de Amirani. De ce? Ar fi fost, desigur, lesne de înţeles ca un luptător de asemenea tărie să pornească la război fără vreun alt motiv, afară de propriile sale înclinaţii, ceea ceva şi face către sfârşitul carierei, odată ajuns la apogeul puterii sale fizice.

De ce va fi trebuind oare ca, în zorii faptelor sale de arme, o motivare de tip *vendetta* să-l constrângă oarecum să acţioneze? Explicaţia rezidă în ideologia proprie muntenilor georgieni, care nu concep *războiul* ca pe o activitate de sine-stătătoare, însăşi noţiunea ca atare rămânându-le practic străină. Ei nu cunosc decât două tipuri de activitate combatantă: jaful şi răzbunarea. Dacă pornesc la război (lucru de care nu se feresc deloc), o fac pentru „a ridica dări" de la populaţiile vecine (după felul lor de a o spune cât mai pudic), sau pentru a se răzbuna pentru o moarte de om sau pentru o stoarcere la care au fost ei înşişi supuşi (cf. S.R.G., p. 447).

Prima campanie războinică a lui Amirani nu poate avea deci drept pricină decât jaful sau răzbunarea. Despre cel dintâi nici nu poate fi vorba: jaful ţine de viaţa normală a grupului social căruia această activitate îi procură vite, arme, dar şi femei. O atare activitate economică (aşa cum a fost până în sec. XX) implică integrarea celui care o exercită în viaţa comunităţii. Dar Amirani trăieşte la marginea societăţii; cum nu ţine în mod voit seama de producţie, bogăţii, cămin, este exclus ca el să se apuce de jaf. Rămâne răzbunarea, singura formă de „război" care ar putea oferi un motor îndreptăţit isprăvilor sale. Acţiunea sa odată declanşată conform ideologiei dominante, Amirani este pe cale să se bată în prima lui mare luptă, de fapt în primul său duel.

potrivnicul cel întreit

PA ajunge în curând la Baq-Baq? cel cu trei capete, pe care îl provoacă după toate regulile, adică insultându-L Eroul dobândeşte izbânda, însă mai puţin lesne decât în înfruntările precedente, dacă este să judecăm după zbuciumul şi prăpădul de pe urma duelului care, fie şi scurt, este plin de însufleţire:

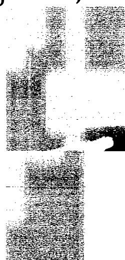
Amirani şi Devul se încleştau, pământul şi cerul urlau, pietrele şi stâncile de pe câmpril de luptă se crăpaţi, Ihwul şi Amirani se înfruntau, pămânuil întreg era în zbucium; Amirani îl aşternu pe Dev jos pe pietre (LA l, I». 207).

Eroul îi smulge un umăr, apoi îi taie cele trei capete, nu înainte ca învinsul să-l fi implorat, cerşind viaţa în schimbul dezvăluirii unei taine (cea a existenţei peste mări şi ţări a unei prinţese-diavoliţe), şi să fi obţinut de la Amirani să cruţe măcar cele trei rime care aveau să iasă din capetele lui după ce va fi murit. Din capetele lui Baq-Baq ies

într-adevăr trei râme, care se fac pe dată nevăzute. Amirani le lasă să piară, în pofida sfaturilor fratelui său Usip, cel mai cuminte dintre cei trei:

De vreme ce-ai scăpat deja de-o năpastă, fă-o, frate Amirani, să piară apoi şi pe a doua. Rimele n-au ieşit din capetele Devului să facă bine, hai, stârpeşte-le şi pe ele!

Mereu trufaş şi neprevăzător, Amirani ia sfatul în râs. Dar a greşit. Vom reveni mai departe asupra valorii acestui episod, care trebuie pus în paralelă cu împrejurările naşterii lui Amirani. Să subliniem însă de pe acum înfăţişarea demonului înfrânt: el este un monstru *cu trei capete*. Ştim de altfel că înfruntarea şi uciderea unui potrivnic întreit reprezintă adesea o etapă privilegiată din formarea unui luptător. Ea îi conferă învingătorului deplina stăpânire asupra propriilor sale puteri, atunci când se petrece la începutul carierei sale, sau slava nepieritoare când are loc la sfârşitul acesteia. Aşadar, după împrejurări, ea joacă rolul



„Lisr”.

unei promovări decisive sau al unei confirmări exemplare.

Înălţat din nou şi prin uciderea Tricefalului, Amirani se găseşte în stare să străbată o treaptă superioară, cu preţul unei încercări mult mai primejdioase şi nu mai puţin semnificative decât cea dinainte.

Cei trei balauri gemeni

Cele trei râme ieşite din capetele monstrului descăpăţânat nu zăbovesc să se preschimbe în ba –, lauri, unul alb, unul roşu, unul negru. Amirani se duce să-i înfrunte într-o „păşune sălbatică”:

El văzu că cele trei râme se preschimbaseră în balauri:

unul era alb, altul roşu, şi iarăşi altul negru. Ei umblă.

prin păşune şi cântă cât îi ţine gura. Prin păşune trei târâtoare umblă cântând cât le ţine gura. Fiul lui Daredjan;

le vede şi arde de nerăbdare să le-ul runte.

El vrea să împartă sarcinile: fiecare dintre:

fraţi va ucide câte un balaur. Dar Badri şi Usip!

se sustrag şi-l părăsesc pe erou:

Pe cel alb lui Badri, pe cel roşu lui Usip, iar pe cel negru lăsaţi-mi-l mie!

— Ba ţie şi cel alb, şi cel roşu şi pe deasupra cel negru, pe care ţi l-ai ales! îi dădu răspuns Usip la.

Urmează un dialog plin de patos. Prima dată în viaţa lui, Amirani şovăie, se tulbură şi dă înapoi, J nu în faţa primejdiei, ci în faţa singurătăţii eroului;» iată pasul ce trebuie făcut către ultima călire şi către însingurarea proprie marilor destine. Om. Încă, Amirani este copleşit, pentru ultima dată:

El îi grăi mai întâi lui Usip, ca să-l blesteme: – AhJ

Usip, Usip ... apoi lui Badri, rugându-l foarte să nu-lj părăsească:!

— Atunci vino-mi în ajutor măcar tu, Badri! Dar şi Badri îi spuse nu.

Într-o ultimă sforţare, el încearcă să-l înduplece pe Usip, dar în zadar. Atunci îşi vine în fire, îşi scutură mâhnirea şi se întoarce, cu destulă semene, I către armele sale:

— O, sabia mea, o, platoşa mea, măcar voi să-mi fiţi de ajutor!

38!

*

Şi se aruncă într-o luptă crâncenă împotriva balaurilor. îl ucise pe cel alb, şi pe cel roşu de asemenea. Pe cel alb îl ucise, apoi pe cel roşu şi se năpusti asupra celui negru, dar sfârşit de puteri.

Dar balaurul cel negru iese biruitor şi îl înghite pe erou:

Ostenit, la capătul puterilor, se năpusti asupra balaurului celui negru. Cel negru îl înşfacă, îl înghiţi şi porni grabnic înspre Marea Neagră (LA l, p. 208 – 209).

Iată-l deci pe Amirani în pântecele monstrului, de unde trebuie să iasă. Scoţându-şi pumnalul, el spintecă foalele balaurului şi se smulge dinlăuntru, totodată înnoit, refăcut şi mai puternic, aşa cum se va vedea mai departe. Atare aventură este plină de bogate semnificaţii, cu trimitere la teme mitice, la ritualuri precise, la reprezentări simbolice care evocă rituri de pasaj 20 şi concepţii ce ţin de acest tip de ceremonie.

Mai întâi, să luăm faptul brut al înghiţirii de către un monstru; se ştie că, peste tot în lume, o atare încercare constituie unul dintre punctele culminante ale multor iniţieri. Novicele este înghiţit de un şarpe uriaş, de un balaur, de o fiinţă uriaşă şi supranaturală etc., din măruntaiele căreia trebuie să iasă. Operaţiunea se desfăşoară pe mai multe planuri, selectiv sau simultan: mitic, ritual, ludic, simbolic etc. În gesta georgiană, episodul îmbracă pe deasupra şi o valenţă cosmogonică, într-adevăr, monstrul îi cere lui Amirani „să-i dreagă" coastele găurite cu o placă de metal. Eroul încuviinţează, dar îi pune, drept proteză, un maldăr de lemne (LA 2, p. 223). Or, subterfugiul lui Amirani are un efect imens asupra mersului lumii, într-adevăr, balaurul cel negru care îl înghiţise pe erou este tocmai cel care înghite în fiecare seară soarele; tot acest „şarpe mare negru" este cel care înşfacă astrul zilei la eclipse şi încearcă să-l înfulece pe veci la solstiţiul de iarnă (Bardavelidze, 1941, p. 97 – 111). Prin urmare, dacă Amirani i-ar fi făcut o coastă de metal şi nu una de lemn, soarele n-ar fi putut-o arde cu căldura lui spre a se elibera, aşa cum izbutesle să o facă în mioare! umimticiba» i ou prilejul solstiţiului de iarnă şi al eclipselor:

Dacă Amirani n-ar fi făcut aşa, lumea ar fi pieriţi pentru că întunecarea soarelui vine din pricina monstrulu care îl înghite şi, de n-ar fi fost maldărul de lemne, p care soarele îl arde fără greutate, el nu s-ar putea înălţa iarăşi pe cer (LA 2, p. 223; Nijaradze, p. 156).

Această peripeţie este deci luată foarte în seriode autorii şi de ascultătorii povestirii, care îi acord? o valoare etiologică21 decisivă. Este de datorit noastră ca, pe urma lor, să-i acordăm o atenţid egală, fără să trecem cu vederea împrejurăriiexacte ale eliberării eroului, înainte de toate sg ridică o mică problemă practică, destul de dificilă pentru ambii protagonişti, atât pentru conţinător cât şi pentru conţinut. Cu toate acestea, lucri foarte vădit, încurcătura lor este factice şi nu se bazează pe nicio piedică reală. Amirani şi-a jungherul şi îl chinuie pe balaur pe dinlăuntru] acesta n-are altă grabă decât să-l facă să iasă, se arunce afară acest corp străin şi turbulent. Ei se află deci într-un gând. Şi atunci se pune o falşii problemă: – Ieşi ori prin gură, ori prin cealaltă parte! îi propune balaurul.

— Niciodată! îi! răspunde Amirani.

— Ei bine, conchide balaurul scoate-mi două coaste dintr-o latură şi ieşi pl acolo! Amirani îi spintecă toată latura şi iesJ astfel din

pântecele monstrului. Dialogul pare cil totul inutil, de vreme ce eroul este stăpân pe silue ţie şi poate ieşi pe unde îi place mai bine, ceea ce şi face.

Dar acest tip de dezbatere, inutilă în aparenţă este fără îndoială un stereotip firesc în dramel de iniţiere şi trebuie să corespundă unor necesitat rituale şi conceptuale. Care să-i fie principiul! în *Kalevala*, epopeea finlandeză 22, asemenea scen se întâlnesc de mai multe ori. Fierarul-erou lima rinen, este înghiţit de o vrăjitoare care îl pofteşt să-i iasă prin gură. El refuză cu tărie mânuindu-şi sculele de fierar, îşi sapă o cale prinţi coastele vrăjitoarei. După o variantă, el est! înghiţit de un peşte, care îi propune să iasă or pe gură, ori pe dincolo, dar Ilmarinen refuză şi îi sparge pântecele 23.

Iniţialul din pântecele maestrului într-un gen literar cu totul diferit, cu o înlănţuire a faptelor realizată cu totul altfel, şi în pofida unor imill mai ample implicaţii ideologice, India oferă exemplul unei situaţii care nu lipseşte a ne aduce aminte de cea a lui Ilmarinen şi mai ales de cea a lui Amirani. Primul cânt din *Mahăb-liărata* istoriseşte povestea lui Kaca înghiţit, ba chiar mistuit, de către învăţătorul său, *Kăvya Usanas* 24. Şi acolo se pune o problemă care, aşezată în alte forme, este identică principial cu cea care îi frământă zadarnic pe eroii din *k aga* 25 finlandeză şi din gesta georgiană. Kăvya Usanas rezumă perfect dilema:

Nu-i altă cale: doar spintecându-mi pântecele poate Kaca să mai iasă din mine şi să trăiască iarăşi (F, i2. i9, 3 – 4).

Să hi an i seama la faptul că operaţiunea nu e posibilă decât cu o condiţie, şi anume Kaca cel înghiţit trebuie să-şi însuşească ştiinţa magică a maestrului său. După cum remarca G. Dumezil, nu este uşor de văzut în ce constă greutatea: n-ar fi fost mult mai simpla ca discipolul, corpul cel străin, să fie dat afară pe calea dinapoi? Sau poate, as adăuga 6U, pe cale bucală, vărsat? Ei bine, nu, aşa ceva nu se poate: după fiziologia epico-mistică a învăţaţilor indieni, o fiinţă înghiţită nu mai poate fi dată afară pe vreo cale firească decât cu preţul vieţii ei.

Dar mai există, după câte mi se pare, şi o altă raţiune a acestei imposibilităţi, adăugându-se, fără a o contrazice, la cea formulată în epopee, dat fiind că ţine de un alt tip de cauzalitate. Ea ţine de legătura care îl uneşte, după ideologia indiană, pe învăţător de discipolul său:

brahmanul iniţiator îl concepe şi îl naşte pe cel iniţiat. *Atharca Vpda* (XI, 53) precizează anume că „gestaţia”.



va dura trei zile. După *Satapatha Brahmana26*, (XI, 5, 4, 12 – 13), conceperea are loc în clipa în care maestrul îl ia sub oblăduire pe elevul care îi este încredinţat, iar acesta se naşte iniţiat trei zile mai târziu. *Legile lui Mânu27* (II, 144) îl socotesc pe brahman deopotrivă drept tatăl şi mama celui căruia îi transmite ştiinţa lui.

Or, tocmai acesta este îndoitul rezultat al operaţiunii căreia i se supun Kaca şi învăţătorul său Kăvya Usanas: discipolul iese din pântecele maestrului cu ştiinţa infuzată în el, iniţiat în cel mai înalt grad. Prin însuşi acest fapt, el a devenit copilul maestrului său, care îi este totodată tată şi mamă. Kaca străpunge coasta maestrului său şi îi spune:

Cel care revarsă în urechile altuia ambrozia ştiinţei, aşa cum ai făcut tu pentru mine, care eram fără de ştiinţă, socot că este *şi talălşi mama aceluia* (după Dumezil, op. cit., p. 165).

Această filiaţie este atât de completă, încât Kaca nu se mai poate căsători cu fiica învăţătorului său, sub pedeapsa incestului, înţelegem astfel mai bine de ce discipolul trebuie să iasă în mod obligatoriu străpungând latura lui *guru*, a „maestrului” său: acesta trebuie să-l nască de-a binelea. În alte părţi, în texte mai strict religioase, de pildă în imnurile vedice, naşterea are loc în mod mistic. Aici, în epopee, unde lucrurile se petrec sub forma unei drame, ieşirea la lumină trebuie să se facă în mod concret, fiindu-i înfăţişată ascultătorului sau cititorului: de aici decurge necesitatea unei „cezariene” înfăptuite dinlăuntru de către fătul însuşi, la porunca fiinţei care l-a înghiţit.

Să rezumăm: un neofit (care nu are decât cinci sute de ani de ucenicie, ceea ce în India este puţin, oricum nu îndeajuns) dobândeşte puteri magice şi intelectuale fiind înghiţit de către iniţiatorul său, fiind apoi dat afară prin intermediul unei operaţii pe care acesta îi porunceşte să o înfăptuiască, după o zadarnică discuţie asupra celorlalte soluţii, toate la fel de neaplicabile, Iar întregul proces are tot.

odată valoarea unei zămisliri, a unei gestaţii şi a unei naşteri, ducând, ca rezultat, la renaştere şi la iniţiere. Fără a încălca respectul cuvenit, starea lui Amirani în pântecele balaurului nu poate să nu o evoce pe aceea a lui Kaca în măruntaiele învăţătorului său.

Şi acum să recapitulăm. Balaurul cel negru îl înghite pe Amirani*neştiind cine este acesta*, de vreme ce mama sa balauriţă este cea care i-o dezvăluie (LA l, p. 209); la fel, Kăvya Usanas îşi înghite discipolul fără să ştie că acesta s-a vârât în băutura lui. O discuţie zadarnică începe asupra temei: pe unde să iasă dinăuntru? Până la urmă, *balaurul însuşi* îi spune lui Amirani: – Străpunge-mi coastele! Odată ieşit, *el* îi *face un serviciu balaurului*, fără să fi avut nicio obligaţie: îi repară latura vătămată prin „cezariană”; la fel, Kaca, de îndată ce este eliberat, îşi reînvie maestrul, care pierise de pe urma operaţiei. În sfârşit, Amirani beneficiază, la finele acestui proces, de o vlagă sporită, dobândind noi puteri datorită petrecerii în măruntaiele monstrului. Într-adevăr, îşi pierduse un ochi cu prilejul „ieşirii pe lume”. *El mistuie din însuşi trupul balaurului*, după sfaturile acestuia, luând, dar prea din belşug, o bucată din ficaţii şi din plămânii lui. Graţie acestui fapt, „el are acum un ochi cu mult mai bun decât mai înainte” (LA 2, p. 223).

Se ştie despre Kaca, în ce-l priveşte, că el îşi trage noua sa ştiinţă din însăşi substanţa maestrului care îl înghiţise. Cu toată situarea lor pe niveluri considerabil diferite, cele două peripeţii se lasă suprapuse fără a chinui prea mult materialul. Ce concluzie se poate trage din această asemănare? Paralela a îngăduit explicarea unei duble anomalii: mai întâi, dezbaterea zadarnică asupra modului eliberării se limpezeşte de îndată ce ne-am dat seama că singura ei menire e aceea de a evidenţia necesitatea – în aparenţă arbitrară – a unei „cezariene” înfăptuite dinlăuntru. Nevoia unei ieşiri prin coastă se arată, la rândul şi, îndreptăţită, dacă vedem în ea consecinţa unui simbolism inerent întregului episod; neofitu]


[redacted]

trebuie să îndure o gestaţie ieşită din comun, pentru a putea să se nască o a doua oară. Indienii îl numesc pe iniţiat *dvija*... cel de două ori născut” (*Ătharva Veda, XIX, „îi*).

Tocmai acesta este înţelesul înghiţirii lui Ami-rani, de altfel limpede formulat de povestitori, şi anume în cea mai mare parte a variantelor. Păţania are nişte consecinţe în aparenţă burleşti, a căror valoare simbolică istorisirea o subliniază totuşi cu tărie. Amirani nu iese din pântecele balaurului aşa cum. intrase:

Ieşi de acolo, dar îşi pierduse barba şi pletele. Usip: 11 privi pe

Amirani fără de păr, se porni pe râs şi îl luă în batjocură: – Amirani *s-a născut* ca vin purcel de lapte; şi-a pierdut barba şi mustăţile, un sac întreg a umplut cu ele (LA l, p. 209).

Prin mijlocirea unui vrăjitor şi a unui izvor1 cu apă vie, nenorocirea este iute vindecată, iar; Amirani se arată iarăşi cu plete, cu barbă şi mus-.; taţi, aşa cum îi şade bine unui războinic caucazian.;]

Unele variante, între multe altele, spun:

Nu-i mai rămăseseră bietului Amirani nici barbă nici mustăţi. Unul din unchii lui îl luă în derâdero; – Amirani s-a născut ca un purcel de lapte! (LA 4, p. 246)

Amirani s-a născut ca un ied nou-născut! (LA *5* p. 255; LA 6, p. 261 şi *passim*).

O versiune recentă (1961) formulează şi maj precis valoarea profundă a acestui episod:

Amirani s-a *născut din nou*, ca un purcel de laptij (LA 8, p. 305).

Eroul este *dvija*, „de două ori născut", ca şi iniţiaţii din India (şi de aiurea). Astfel înzestrai cu o vigoare înnoită, el îşi poate urma înălţare! şi se grăbeşte către încercări şi mai grele. Cea care o înfruntă după renaşterea sa iniţiatică est de un tip cu totul diferit.

Lacul de sânge

Aventura pare a ne aduce înapoi: Amirani căsăj peşte o mulţime de Devi, aşa cum o făcea şi îi începutul carierei sale, A.m putea crede că înain.

tarea s-a frânt. De i-apt osie o simplă aparenţă. Într-adevăr, aici nu este importantă nici greutatea luptei, nici natura potrivnicilor, ci doar numărul lor, masa lor, a căror enormitate duce la consecinţe dezastruoase: în aceasta şi rezidă încercarea. Era nevoie de două condiţii: mult sânge vărsat şi o bătălie înăuntrul unui spaţiu complet închis, în cazul de faţă un turn-fortăreaţă, ca acelea care alcătuiesc vechea locuinţă caucaziană.

Cei doi fraţi-oameni se plâng de viaţa fără niciun acoperiş deasupra capului şi îi cer lui Amirani să pună mâna pe casa Devilor, unde au văzut odinioară un fel de viaţă de familie, de bunăstare demonică, pe care şi-ar dori-o pentru ei înşişi. Amirani se lasă înduplecat de rugăminţile lor şi dă năvală asupra sălaşului demonilor, locuit de nouă fraţi „care aveau o seminţie uriaşă, un număr nesfârşit de femei, copii şi bătrâni" (ceea ce reprezintă, la scară suprafirească,

marea familie caucaziană, care adună sub acelaşi acoperiş mai multe ramuri şi mai multe generaţii, cf. S.R. G., p. 38 – 40).

Aceşti Devi îşi petreceau cea mai bună parte din timp benchetuind. Amirani îi găseşte adânciţi într-o atare petrecere. Pătrunzând în turnul-fortăreaţă, el îi taie pe toţi locuitorii. Dar sângele vărsat nu se scurge afară: „Sângele Devilor umplu casa până la acoperiş”. Eroul se zbate degeaba, nu izbuteşte să „se smulgă din lacul de sânge (*sisxiis l ba*)”, în fine, „din fericire, un Dev rănit se mai vânzolea prin balta de sânge pe lângă Amirani, care puse mâna pe el, îl azvârli asupra zidului şi îi sparse. Cu un vuiet şi cu o zdruncinătură ca de tunet, sângele izbucni pe dată din turn ca o cascadă. Scăpat din încleştarea sângelui, Amirani se întinse, îşi scutură braţele şi putu să răsufle slobod” (LA l, p. 211).

Semnificaţia şi implicaţiile acestei scurte păţanii ne-ar scăpa, dacă ea n-ar avea o paralelă în religia pagină practicată încă în vremea şi în ţinutul din care textul a fost cules (la sfârşitul sec. XIX, din părţile muntoase ale Georgiei Răsăritene). Cam până pe la mijlocul sec. XX, mun

4 S

Ştia «ses; S…

tenii psavi şi xevsuri mai celebrau cultul unei divinităţi vestite în toate masivele muntoase ale Georgiei, laxsar, ucigaşul de demoni (adesea şi în mod voit confundat cu un alt zeu, nu mai puţin popular, K’op ăla, cf. S.R.G., pp. 342 – 357). În decursul celei mai de seamă solemnităţi, sacrificatorii şi credincioşii cântau şi dansau un mit închinat lui laxsar şi legat de fazele esenţiale ale cultului. Este deci vorba tocmai de *un mit*, în cel mai strict sens al cuvântului, adică de o istorisire privitoare la zei şi menită să însoţească înfăptuirea unor rituri bine definite. Aceste imnuri, din care se cunosc patrusprezece variante, celebrează faptele lui laxsar. Printre ele se află şi acesta, care figurează în toate versiunile şi corespunde unui ritual de purificare (S.R.G., pp. 354 – 362 şi 415 – 422).

laxsar pătrunde într-o casă locuită de o Deviţă-mamă laolaltă cu cei nouă fii ai ei. El căsăpeşte pe toată lumea; un demon rănit o ia la fugă şi se aruncă într-un lac supranatural şi necurat. Zeul îl urmăreşte şi se azvârle şi el în lac; dar nu izbuteşte să mai iasă din el. Iată ce povesteşte zeul laxsar el însuşi (toate aceste mituri au fost „revelate”

de divinităţi, care împrumută glasul „şamanilor”, deci sunt la persoana întâi):

Mă dusei şi îi mersei şi eu pe urme, da, chiar eu, l laxsar!]

Mă lăsai jos acolo şi nu mai putui să urc la loc afară, cu aripile încleiate în sânge.

În urma unui sacrificiu ritual, el este „eli-l berat”:!

Mă aşezai pe o stâncă de cristal şi îmi scuturai aripii

(S. R. g., pp. 416 – 417). >

Variantă în proză:

Devul sări în lac, iar zeul îl urmă şi isprăvi cu el fundul lacului, dar nu putu să urce iar afară, cu aripild încleiate în sânge (S. R.G., p. 419). 1

Este limpede că aventura lui Amirani, dace trecem cu vederea câteva transpoziţii, aparţinel aceluiaşi tip ca şi cea a zeului laxsar. Ca şi el, eroul dă năvală asupra unei case locuite de nouă demoni, toţi fraţi, prinşi într-un banchet (în toate variantele: „Devii erau la o petrecere de nuntă (...) ”). Ca şi laxsar, el îi taie pe toţi, afară de unul, doar rănit, cu care se află laolaltă „prins în lacul de sânge”. Desigur, mitul păgân organizează altfel elementele istorisirii şi nu precizează că lacul este plin cu sânge, dar el pomeneşte ambele componente, aici separate, clar reunite în gesta lui Amirani: lacul unde zeul se lasă atras şi sângele în care i se încleiază aripile (*sisxima gamibna moarni-a*: „sângele îmi legă aripile” *J*.

Formulele sunt identice în ambele texte: cuvântul *moarni* (sau *mxarni*) denumeşte fie „aripile”, dacă e vorba de zeităţi, fie „braţele”, dacă e vorba de fiinţe omeneşti. Ca şi laxsar, eroul eliberat „îşi scutură braţele (respectiv aripile) ”: *mxarni*» «(sau *se*) – *i-bert q a*. Rădăcina verbală – *bert q*-e potriveşte, de altfel, mai bine „aripilor” decât’s” braţelor” şi e vădit că gesta este aici tributară mitului, ca şi pentru întreg acest episod. Astfel purificat şi înzdrăvenit pentru luptă, prin baia lui de sânge, Amirani este capabil – ca şi „şamanul” din ritualurile păgâne – să purceadă „într-altă lume”.

Cucerirea i acei Kadjiilor şi nimicirea cumnaţilor

Campania la Kadjii (adică în Kadjeti, ţara lor) este unul dintre motivele cele mai vestite, nu numai din gesta lui Amirani, ci şi din epopeile caucaziene în general. Acesta figurează şi în legendele despre Narţi, la oseţi şi la cerkezi; apoi în mitologia pagină a muntenilor

georgieni şi în poemul epic din secolul al XII-lea, „Viteazul cu pielea de leopard” 2S. Vom avea de revenit la acest fapt atunci când vom studia legăturile dintre gesta lui Amirani şi sistemul religios păgân, şi mai cu seamă valoarea ideologică a acestei expediţii. Pentru moment ne vom limita la trama povestirii.



sipb-8 sesăâfs”.

III

Şia Ss

Amirani pleacă să o cucerească pe fiica regelui Kadjiilor, a. cărei existenţă i-a dezvăluit-o, aflat pe moarte, Monstrul cu trei capete. Aceşti demoni făurari sunt de o altă talie decât acei Devi măce – lăriţi până atunci de cătrj erou şi care populează din belşug pădurile şi munţii, înainte de toate, dacă vrei să-i înfrunţi pe Kadjii, trebuie să porneşti în căutarea lor şi să pătrunzi în împărăţia lor, aflată într-o altă lume, pe un alt tărâm de dincolo de mări şi ţări, sau de sub pământ, în tot cazul „aiurea”.

Prima greutate este deci de a ajunge la cetatea lor prin cele mai sălbatice meleaguri şi neuitând de nevoia de a trece de pe un tărâm pe altul. Nu se poate fără mijloace magice: vlaga marilor eroij şi puterea zeilor nu sunt de ajuns. Nici pătrunderea] în cetatea însăşi nu cere mai puţină trudă: nici] zeii, nici eroii nu intră decât pe furiş, având binej grijă să nu-i trezească pe locuitori, în sfârşit, bătălia este grea şi primejdioasă: luptătorii, fie l şi de natură divină, nu cutează să intre în ea. singuri şi nu sunt în stare să-i dea gata pe demoni fără de ajutorul tovarăşilor lor.

Fie că povestirea se situează la nivelul folclorului, la cel al epopeii sau la cel al mitului, scenariul rămâne neschimbat şi comportă în mod obligatoriu etapele şi împrejurările pe care abia le-am enumerat. Astfel, temutul zeu al muntenilor psavi şi xevsuri, Givargi, pune să-l însoţească anumite „divinităţi mai puţin grozave decât el, dar meştere în răpunerea demonilor, ca laxsar, Mikiel etc. Ba mai mult, el trimite ca cercetaş un om, un „şaman”, despuiat de trup şi rămas doar cu „sufletele” lui. La faţa locului, zeul şovăie, în ciuda puterii sale: „Givargi nu poate intra în cetate, o văpaie necurată se împrăştie din ea” (S.R.G., p. 516, I, v. 7).

Are deci nevoie să recurgă la un procedeu şamanic: fie la ascunderea sub o piele de cal, fie la schimbarea făpturii cu cea a aliatului omenesc şi, în urma acestei preschimbări, la încălecarea unui alt bidiviu decât al său (S.R.G., p. 520.

3; p. 521, 2 şi pp. 529 – 530). În fine, învingător i

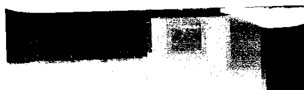
[redacted]

el îi măcelăreşte pe toţi Kad jiii, în afara unei tinere diavoliţe, pe care o aduce pe pământ spre a face din ea sora să-soţie (S.R.G., p. 545). Expediţia lui Amirani se conformează punct cu punct schemei tradiţionale şi, am spune noi, obligatorii. Pentru a ajunge în ţara Kad J iilor, el trebuie să străbată). peste mări”. Izbuteşte doar încălecând pe un bidiviu năzdrăvan, Tetroni, pe care îl împrumută de la fratele său vitreg, Badri. Ajuns la faţa locului, dinaintea turnului-cetate al Kadjiilor, el intră înăuntru *fără ştirea* locuitorilor.

Atunci când intră în bătălia cu nenumărata oştire a demonilor, el apelează la ajutorul fraţilor săi umani, pe care îi trimite unul după altul înainte. Paralelismul dintre faptele zeului păgân şi cele ale eroului epic invită la asimilarea campaniei lui Amirani cu călătoria iniţiatică săvârşită de Givargi şi de şamanul său. Vom vedea mai departe că la aceasta ne mai îndeamnă şi alte conotaţii. Dar, în afara schemei tradiţionale, această aventură îi oferă eroului prilejul unor încercări inedite. Mai întâi, el se vede silit să fugă, singura dată din viaţa lui, şi se plânge de acest lucru, plin de furie, în pofida drăcescului talaz al oştirii kadji aflate pe urmele sale:

Sunt eu oare un cocoş de munte, să mă vâneze cu şoimi?
Sunt eu un iepure de câmp, să mă urmărească copoii gonaci?
Sunt eu o frunză de copac, să mă ducă vântul după voia lui?
Să vină, aici mă vor găsi, cu sabia mea cea măiestru călită! (LA l, p. 212).

În ciuda mândrelor sale vorbe, el mai fuge încă: oştirea urmăritorilor este mai uriaşă ca valul oceanului însuşi, pe care l-a scos din malurile sale! îl mai aşteaptă şi o altă încercare: el vede cum pier şi îi lasă să moară pe cei doi fraţi adoptivi ai săi. îl repede în luptă mai întâi pe Usip, apoi pe Badri, care sunt ucişi şi unul, şi celălalt. Mai rău decât atât. Iată că se produce un fapt ciudat, fără precedent: logodnica cucerită, fiica regelui Kadjiilor, îi propune lui Amirani să-i brace ea armele şi să meargă să lupte în locul



lui împotriva propriului ei tată. Eroul refuză, îşi vine în fire şi se aruncă din nou în bătălie (LA l, p. 213). Acest amănunt este straniu şi corespunde unui element arhaic, prezent în cea mai mare parte din variantele răsăritene, uneori sub o formă şi mai desăvârşită: Amirani este (deocamdată) ucis, tânăra fată pune mâna pe armele lui, îl înfruntă pe tatăl ei şi îl ucide. Trebuie oare să vedem aici amintirea confuză a unei practici sau a unei teme iniţiatice (luptătorul în haine femeieşti, în felul lui Ahile) 29?

Oricum ar sta lucrurile, logodnica joacă un rol de seamă în izbânda eroului; ea îi arată singurul mijloc de a-l birui pe regele Kadjiilor. Amirani a înfrânt pâlcurile demonilor, dar mai rămâne căpetenia lor, „socrul" său. El îl înfruntă în duel, dar în zadar îi dă nişte lovituri grozave în partea de sus a trupului, căci regele este înzăuat în pietre de moară care-i ţin loc şi de coif, şi de platoşă. Atunci intervine fata, învăţându-l pe logodnicul ei „meşteşugul războinic", într-un grai cât se poate de energic:

Amirani, fecior de curvă! Nu ştii nimic din meşteşugurile războiului!

Nu mai lovi în elefant de sus, izbeşte-l jos, la moale (...) (LA l, p. 214).

Refrenul acesta figurează în toate variantele, cu aceeaşi ocară la început şi cu aceeaşi formulă: „Nu ştii nimic din meşteşugurile războiului l „Mustrarea pare nelalocul ei, dar este totuşi îndreptăţită! Tot ce ştie Amirani este puterea şi iuţeala loviturilor tari, croite fără judecată. Supunându-se viguroasei interpelări a marţialei sale logodnice, el pune în aplicare şiretlicul care abia i-a fost arătat şi cucereşte izbânda. Morala fabulei este limpede: la greu, şi graţie unei învăţături; pe cât de neaşteptată, pe atât de energic aruncată în faţă-i, Amirani mai face un pas înainte în „meşteşugul său, dobindind o „măiestrie războinică" ce-i era mai înainte necunoscută. Această ultimă trăsătură merge în acelaşi sens cu cele precedente:

ne aflăm în unul dintre punctele culminante ale educaţiei sale războinice.

Îi mai rămâne să cunoască o ultimă încercare şi să ajungă pe treapta cea mai de sus a iniţierii: pentru un luptător de tăria lui, ultima

ispravă este cea de a muri. Ceea ce nici nu întârzie să facă.

Sinucidere şi înviere

Moartea războinicului de meserie nu este decât pragul unei iniţieri înnoite. Este un lucru adevărat şi în genere, dar încă şi mai mult, şi în chip concret, în cazul lui Amirani, care moare şi învie pe dată. Aceasta, cu atât mai mult cu cât el recurge a o moarte iniţiatică prin excelenţă: sinuciderea.

Strivit de durere în faţa leşurilor fraţilor săi, el se întinde alături de ei şi îşi dă o lovitură de sabie, în zadar: cu toate că nu o ştie, el este vulnerabil doar într-un singur loc de pe trup, ca şi Ahile, ca şi Siegfried, ca şi osetul Sosryko30. El nu poate muri decât dacă i se taie degetul cel mic (sau picioarele, după unele versiuni influenţate aici de legendele Nartilor). Aflând din întâmplare acest amănunt din gura unui Kadji care trăgea să moară, el îşi pune capăt zilelor. Dar logodnica lui, aşa cum îi stă bine unei fiice de demon, îl învie iarăşi pe erou şi pe cei doi fraţi ai lui.

Această sinucidere şi această reîntoarcere la viaţă ne îngăduie să urmărim paralela cu mitul zeului Givargi aflat la Kadjii, care începe cu o moarte de bunăvoie şi rituală, pentru a se sfârşi cu „învierea" răposatului provizoriu. Într-adevăr, şamanul care îl însoţea pe zeu îşi părăseşte trupul, care rămâne să putrezească într-o scobitură de stâncă, în vreme ce stăpânul lui (sau mai degrabă „sufletele lui") participă la expediţia de pe lumea cealaltă. La întoarcere, el îşi scutură leşul ca să-i scoată viermii, intră în el şi reînvie, dobândind astfel puteri aparte.

Ajuns la acest nivel al carierei sale, Amirani a atins în mod vădit un fel de palier, ceea ce povestirea transpune perfect, aducând un moment de pauză:

— PIPii

— I-tti Kftrără Şsts; sas = j? a & Săp3

— *\3 ţăşi & – i? –".*

Trecu lungă vreme, iar Amirani avu multe prilejuri –, el făcu să plângă mamele multor demoni; le nimici săla-şurile cu duiumul; sfărâmă multe din neamurile lor; dezrobi pământul de o mulţime de balauri (LA l, p. 215).

Una peste alta, o treabă de rutină: el se pune pe un şir de fapte

lipsite de istorie, pur şi simplu} pe măsura meşteşugului său, fără a mai implica nici piedici, nici promovări, în mod firesc, el ajunge la următoarea încheiere:

Amirani credea că nu se mai află nimeni pe lume care să-i poată veni de hac.

Şi, ca să spunem drept, ascultătorul (sau cititorul) gestei este înclinat să-i împărtăşească credinţa: cete de Devi, monstrul cu trei capete, balauri întreiţi, gloate de Kadjii – ar părea că inventarul supraomenesc a ajuns astfel să ia sfârşit! Or, nu-i deloc aşa şi, spre uimirea lui, el dă peste o fiinţă asupra căreia îşi va încerca în van vigoarea.

Masa inertă şi ultima promovare

Acest episod pare să-i fi pus în încurcătură nu pe comentatori (sunt ei, ori suntem noi oare vreodată puşi în această situaţie?), ci pe povestitorii înşişi, care, în mod vădit, nu-i mai pricep deloc înţelesul şi se limitează la reproducerea schemei pe care le-o furnizează tradiţia. Cu toate acestea, motivul nu este unul de pripas, dat fiind că Amirani ajunge să-l înfrunte pe Dumnezeu însuşi doar în urma acestei dezamăgitoare păţanii. Era nevoie de un resort care să declanşeze *hybris* („neobrăzarea scandaloasă”): întâlnirea lui Ambri Arabi răspunde unei atari necesităţi.

Rătăcind după obiceiul său şi săvârşind în lanţ fapte de arme de pură rutină, Amirani se găseşte faţă în faţă cu un ciudat alai:

Amirani îşi urma calea. Vrăjmaşul său Ambri murise şi fusese pus pe o căruţă pe care o trăgeau cu greu douăsprezece perechi de bivoli înjugaţi.

Mama lui îl căra pe Ambri cu ajutorul a douăsprezece perechi de bivoli. Un picior îi atârna pe jos şi brăzda pământul, pământul cel tare (LA I, p. 216).

Mama îi cere lui Amirani să ridice în căruţă piciorul lui Ambri, care atârnă şi „trage o brazdă în pământ”. Eroul se căzneşte s-o facă, din dam: nu e în stare să ridice, ba nici măcar să mişte din loc piciorul uriaşului. El se lasă dar pradă deznădejdii, se piteşte în întuneric, făcut ghem: la ce bun să mai vadă soarele, dacă există cineva mai tare ca el?

Lui Dumnezeu, naşul său, i se face milă de el:

Atunci Dumnezeu îi dădu lui Amirani adausul puterii a trei fluvii descătuşate, al forţei şi iuţelii a trei avalanşe (LA I, p. 216).

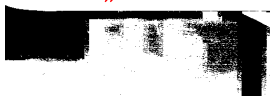
Dumnezeu îi hărăzeşte deci eroului sleit exact atâta putere câtă îi mai lipsea încă. După alte variante, el îi dăruieşte o energie egală cu cea a bivolilor care trăgeau căruţa lui Ambri:

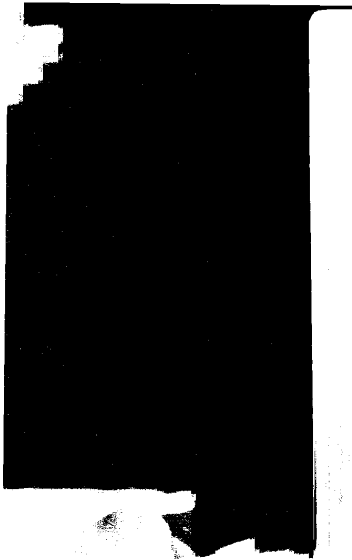
Dumnezeu îi dădu lui Amirani în adaus tocmai puterea ce le trebuia celor nouă juguri de bivoli care trăgeau căruţa (LA 5, p. 248).

Ţelul acestui fapt este deci foarte limpede şi net formulat: se cuvine ca Amirani să ajungă în deplinătatea puterilor, ca să poată atinge în felul său necumpătarea menită de destin. Dumnezeu dă el însuşi lămurirea:

Ştiu bine că nu vei folosi cum se cuvine puterea aceasta, că te vei folosi de ea pentru a face rău şi că vei mai fi şi altă dată înjosit (...) (LA l, p. 216).

Dar cum să explicăm formele pe care le îmbracă această scenă? Mai întâi, cine este Ambri? Sau, mai degrabă, *ce* este el? Luând ca argument metaforele utilizate de povestitori – piciorul care „trage o brazdă” sau „ară pământul” – s-a căutat să se vadă în Ambri prototipul unui ţăran, opus celui al vânătorului Amirani, un fel de echivalent georgian al lui Mikula din bâlinele ruseşti[31]. Dar este limpede că, în cazul dat, interpretarea îşi depăşeşte drepturile legitime şi se preface într-un joc de cuvinte, într-o retorică pură. Ca şi cum am socoti *Marsilieza* drept un cântec bucolic pentru °a în ea „se adapă brazde” [32], sau ziarul „Brazda”.





al lui Marc Sangnier[33] drept buletinul unei camere de agricultură.

Mai bine este să ne ţinem de text, de conţii nutul şi de formele sale. Toate versiunile îl prezintă pe Ambri drept *inert*. Aşa e şi firesc pentru cele care îl înfăţişează mort. Dar această trăsătura este păstrată şi în variantele care îl arată încă viul După acestea din urmă, foarte numeroase, ştir că Ambri stă să moară şi că este cărat către viitor rul său mormânt. Or, cu toate că mai trăieşte încă! „povara" nu este totuşi cu nimic mai însufleţităşi vădeşte cea mai completă nemişcare, nearătând nicio reacţie, nici prin vreun gest, nici prin vreo vorbă. Mereu neînsufleţit, el nu se lasă aşezat în nicio speţă de fiinţe cunoscute: nici demon, nici uriaş, nici om, el este mai degrabă – chiar şi „viu" – un fel de *lucru*.

Această impresie este confirmată de analiza termenilor pe care îi folosesc cu privire la el povestitorii. Pentru a exprima noţiunile de „a purta, a căra, a transporta" său de „a avea", limba georgiană dispune de două serii de rădăcini verbale, după cum este vorba de un animat sau de un inanimat. Or, toate textele folosesc aici cea de a doua serie, cea a inanimatului: *mi-h-konda-l*, „ei îl cărau", în loc de *mi-li-q avda*-l etc. De asemenea, luăm seama la folosirea insolită a verbului *idva*, „era aşezat", în loc de ic ca, „el zăcea". Propriu-zis, acestea sunt nişte greşeli de limbă; de aici avem de tras concluzia că povestitorii îl tratează pe Ambri Arabi ca şi cum ar fi un lucru, înfruntarea unei mase inerte,

având drept consecinţă o creştere a vigorii fizice a eroului, evocă paralele precise, mai cu seamă în lumea indo-europeană34. Mituri, legende şi epopei din India, Iran şi Scandinavia păstrează urma unei teme care poate că nu este altceva decât transpunerea unei foarte vechi practici, a unui ritual de iniţiere războinică: un luptător, zeu sau erou, câştigă slavă înfruntând o fiinţă care abia de este însufleţită, o masă inertă şi lipsită de reacţie, care a primit ici şi colo forme şi denumiri diferite.



după nivelul documentelor, dar care rămâne mereu uşor de recunoscut.

Încă din 1934, E. Benveniste şi L. Renou arătaseră că potrivnicul înfrânt de Indra în India vedică era denumit printr-un neutru, *vrtra*, şi conceput ca o „piedică” sau ca o „împotrivire”, ca o masă impunătoare, dar pasivă. Pe deasupra, rădăcina verbală care caracterizează aşezarea lui Vṛtra, chiar şi înainte de luptă, este şi –, cea pe care o regăsim în grecescul *kelsthai*, „a zăcea” 35. Într-un cuvânt, starea firească, normală a monstrului face din el un *gigant* [„o statuie tombală zăcând”], trăsătură care 11 apropie de Ambri, care este înfăţişat mereu culcat.

Un alt scenariu mitic indo-european, în mod sigur aflat mai aproape de o obârşie rituală, evocă mai multe trăsături ale gestei lui Amirani. Zeul scandinav Thorr se bate în primul său „duel după reguli”. El îl înfruntă pe uriaşul Hrungir, care, în mod straniu, are alături un fel de simulacru din lut. Într-adevăr, ceilalţi uriaşi au întocmit „un om din lut, înalt de nouă leghe şi lat de trei pe sub braţe”, pe care îl aşază la locul bătăliei. Într-o scenă în aparenţă fără înţeles, Thărr îl atacă pe uriaş, în vreme ce valetul său, Thjalfi, se însărcinează cu omul de lut, pe care îl doboară. Hrungir cade şi el, cu capul tăiat, dar unul dintre picioarele lui îl zdrobeşte pe Thorr, care nu izbuteşte să se desprindă, neputincios fiind, cu toată puterea lui uimitoare, de a ridica piciorul uriaşului aşternut la pământ36.

Vom lua aminte că Hrungir, uriaşul cu piciorul de neridicat, este el însuşi un fel de „lucru”, cel puţin în privinţa substanţei şi a

particularităţilor sale anatomice: capul şi inima îi sunt din piatră tare, el fiind „un fel de statuie”, după spusa lui G. Dumezil (op. cit., p. 142J, care îi dă acestei scene ce ne pune în încurcătură o lămurire convingătoare:

„Insul din lut doborât într-un duel minor de către «secundantul» lui Thorr trebuie, fără îndoială, interpretat în mod literal şi îl lămureşte

...«— «J-™. –?

prin ricoşeu pe uriaşul din piatră ucis de Thorr însuşi: o ţintă grea, nemişcată, o «împotrivire»... Am avea astfel o poveste cu două planuri, iniţierea războinică. a lui Thjalfi reprezentând sub o formă realistă, pământeană, fapta războinică fabuloasă şi aproape cosmică a lui Thorr” (*ibid*., p. 143).

G. Dumezil subliniază paralelismul dintre această faptă de arme a lui Thorr şi cea a lui Indra, învingătorul monstrului cu trei capete – şi el un fel de simulacru, de fiinţă înjghebată – şi al „împotrivirii”, al masei inerte.

Aceste povestiri cu acelaşi sens păstrează în mod neîndoielnic amintirea, ba chiar marchează punctul final al unor mituri care transpuneau şi însoţeau vechi practici de iniţiere războinică, ori pur şi simplu ucenicia militărească. Aievea, novicii trebuiau să lupte împotriva unui monstru-mane-chin, în cazul ritualului, şi a unui simplu, manechin de exerciţiu, în cazul antrenamentului propriu-zis.

Faptul că scenariul pus în mod real în practică a făcut obiectul unei elaborări narative nu implică nicidecum o evoluţie de la ritual la mit; transpunerea mitică se va fi petrecut pe când riturile erau încă în vigoare, ca o însoţire obligatorie a lor. Cele două procese sunt în mod necesar contemporane, acţiunea desfăşurându-se pe amândouă planurile deodată: pe cel real (al riturilor de iniţiere) şi pe cel imaginar (al povestirilor mitice). Aşa stau lucrurile şi în însuşi sânul păgânismului georgian către mijlocul sec. XX; călătoria iniţi atică pe lumea cealaltă – campania împotriva Kad-jiilor – are loc deopotrivă la nivelul imaginaţiei mitice şi la cel al realităţii rituale.

Atunci când practicile rituale, în cazul concret riturile de iniţiere, cad în desuetudine, povestirea ce le însoţea se mai păstrează totuşi şi supravieţuieşte sub forma unui text. mitic independent, fără

substrat ritual. Aşa s-a făcut că monstrul-manechin din vechile ritualuri indo-europene, devenit Cel cu trei capete, sau „împotrivirea".


[redacted]

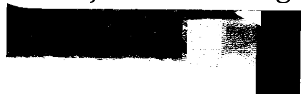
sau un uriaş de piatră, nu mai poate fi recunoscut decât după btrania sa inerţie, după lipsa totală a oricăror gesturi războinice, după unele indicii care îi dezvăluie obârşia artificială, chiar artizanală. Masa inertă care face să eşueze vlaga lui Amirani derivă în mod cert din acelaşi tip ca şi reprezentările indo-europene de mai sus. S-ar putea chiar ca ea să fi fost pur şi simplu împrumutată din ele.

Mai multe versiuni – în special svane – ne fac să credem că autorii gestei trebuie să fi fost conştienţi de legătura dintre personajul lui Ambri şi ideea unui manechin ritual. Comentatorii nu au dat atenţie numelui însuşi pe care îl poartă uneori acel *gigant*.de neînvins: *Ambri Arabi*. Şi totuşi acesta evocă anumite practici aflate în vigoare încă până foarte de curând. Numele de *Ambri* nu este decât o prescurtare folosită în cele mai multe dintre variante. Cu toate acestea, mai multe legende au păstrat formula completă *Ambri Arabi*, „Ambri Arabul", devenit *Andrerobi* în versiunile svane.

Folclorul georgian cunoaşte un personaj căruia îi spune *Arabi*, „Arabul". El mai putea fi văzut odinioară defilând pe străzile din Tbilisi, cu prilejul carnavalului (la începutul sec. XX). Este vorba despre un manechin grosolan întocmit şi caraghios înveşmântat, care ascunde, sau pe care îl poartă unul sau mai mulţi oameni.

După provincii – căci poate fi regăsit pretutindeni – el se cheamă *Q'aen* („Hanul"), *Q'adi* („Cadiui") sau *Şah* („Şahul"); în orice caz, îl întrupează pe regele Arabiei. El este atacat şi doborât de un personaj simpatic, *Mepe* („Regele"). Regula cere ca Arabul să fie bătut şi aruncat în apă37. După cum mi se pare, Ambri Arabi din legendă şi Arabi din mascarada carnavalului nu sunt decât unul şi acelaşi personaj, sub forme, în cadre şi la niveluri diferite.

Paralela cu faptele indo-europene este astfel şi mai bine întemeiată. De altfel, putem să o urmărim şi mai departe, în pofida unor diferenţe deloc de neglijat, cea mai de seamă privind relaţia


[redacted]

dintre înfruntare şi promorare: la indieni şi la scandinavi, zeul

războinic trece încercarea; dimpotrivă, Amirani se află în faţa unui eşec fără precedent. Dar, în amândouă cazurile, rezultatul este acelaşi. Intervenţia unuia sau a mai multor zei îi îngăduie luptătorului fie să-şi sporească forţa (Amirani), fie să ajungă iarăşi în deplinătatea puterilor sale (Indra).

Între înfruntare şi redresarea care o încununează până la urmă este plasată o interesantă fază depresivă, întâlnită deopotrivă la indo-europeni şi în legenda caucaziană. De îndată ce Indra a doborât la pământ „Lucrul”, „împotrivirea”, el îşi pierde toată puterea fizică: „Zeul cel fulge –, rător, după ce l-a doborât pe Vṛtra, este mai întâi ca zdrobit de isprava sa şi nu-şi regăseşte puterile şi slava decât printr-o incantaţie a unuia dintre aceştia” (G. Dumezil, 1969, p. 143).

Într-adevăr, Indra nu numai că se vede micşorat în mod concret, dar o ia la fugă, dispare din univers şi se ascunde, pradă unei deznădejdi fără margini. Amirani, pentru motive aproape opuse şi mai uşor de înţeles, se ascunde de la faţa lumii şi, ca şi Indra, se ghemuieşte de-a binelea:

Amirani avu parte de micşorare şi deznădejde. El intră în beznă şi se ghemui cu mâinile şi picioarele sub el. Zi sau noapte, lui îi era totuna. Nu mai cunoştea nici om, nici altă fiinţă însufleţită. Se ţinu la o parte de toţi şi toate (LA l, p. 216).

Atunci lui Dumnezeu i se făcu milă de el şi îi spori puterile.

Cele două intermezzo-uri depresive nu au aceeaşi justificare, dar ele au datoria de a corespunde unei etape necesare în cadrul acestui tip de iniţiere sau în această varietate de mit iniţia-tic, de vreme ce şi unul şi celălalt intervin exact în acelaşi punct al povestirii, într-adevăr, şi pentru Indra şi pentru Thorr, tot atât ca şi pentru Amirani, înfruntarea „Lucrului” are loc după un lung şir de fapte de mult vestite, iar promovarea de pe urma lor este conferită mai degrabă



unui veteran decât unui novice. Atunci când Indra se repede asupra lui Yrtra, el este deja marele zeu victorios, mai ales că l-a nimicit deja pe Cel cu trei capete şi n-ar mai avea, am zice, a-şi dovedi însuşirile. De asemenea, Thorr, la vremea când îl înfruntă pe Hrungir, este dintotdeauna groaznicul nimicitor de uriaşi, zeul cel de neînfrânt al războiului. În sfârşit, ştim că Amirani nu-l întâlneşte pe Ambri Arabi

decât la sfârşitul carierei sale, pe când nu mai credea să i se afle vreun adversar pe potrivă.

Cu toate acestea, fiecare dintre ei dobândeşte cu acest prilej ceva ce lipsea încă slavei sale, cât ar fi fost ea de orbitoare. Indra primeşte chiar titlul de *Vrtrahan*, „Ucigaş al lui Vṛtra", şi i se conferă calitatea de *asupra*, o noţiune destul de vagă, dar rezervată elitei zeilor. Cât despre Thorr, cu toate victoriile sale nenumărate, el nu mai înfruntase niciodată un potrivnic într-un duel după toate regulile, şi îşi arată pe faţă bucuria pentru atare noroc, dat fiind că acest fel de luptă lipsea din statele lui de serviciu (G. Dumezil, 1969, p. 142). Amirani dobândeşte plusul de putere care îi mai lipsea şi graţie căruia este de acum înainte fără de rival.

Confruntarea cu aceste fapte indo-europene, a căror valoare iniţiatică este clar stabilită, confirmă în întregime înţelesul şi orientarea pe care i le recunoscusem deja carierei eroice a lui Amirani; aventurile trăite de la naşterea şi până la pedepsirea lui constituie tot atâtea etape indispensabile formării luptătorului, tot atâtea încercări necesare pe care a trebuit să le înfrunte pentru a ajunge la invincibilitatea care-i va aduce până la urmă pierzarea.

!

Întreitul învingător *

al întreitului»

Cu grija de a arăta înainte de toate unitatea şi progresiunea care orânduiesc miezul biografiei eroului, lăsasem pentru moment la o parte împrejurările naşterii lui. Ele sunt însă demne de luare



* & r

— $—*I*.

aminte şi de a fi examinate, cu atât mai mult cu cât se află în legătură cu unele fapte de seamă din cariera lui Amirani, pe care le pregătesc, le anunţă şi le condiţionează. După cele mai multe dintre versiuni, Amirani s-a născut din unirea unei zeiţe cu un simplu muritor, în urma unei scurte dragoste melusiniene38. Un vânător – uneori un păstor sau un fierar – descoperă în munţi peştera unde sălăşluieşte zeiţa Dalí, protectoarea vânatului purtător de coarne. Ea

își împarte cu el culcușul vreme de trei nopți, rămâne însărcinată și îi cere iubitului ei să-i despice pântecele cu o tăietură de jungher:

Copilul meu va fi un erou; de-ar fi rămas în pântecele meu până la soroc, ar fi ajuns astfel, încât s-ar fi putut măsura cu Dumnezeu însuși. Acum însă nu va mai fi chiar la fel. Odată ce vei scoate copilul din pântece, adăpostește-l trei luni în burta unei junei, apoi trei luni în cea a unui tăuraș; el are să capete astfel tot ce i-a lipsit din pântecele mamei lui (LA *i*, p. 219 – 220).

Așa s-a și făcut. Copilul a fost apoi părăsit în leagănul lui, fie lângă un izvor, fie pe malul unui râu.

Aici el va fi recunoscut și binecuvântat de Dumnezeu, nasul lui. Tot aici îl va descoperi și îl va lua tatăl lui adoptiv, laman. Condițiile ieșite din comun care au însoțit zămislirea, gestația artificială și intrarea în lume a nou-născutului îl desemnează de la început pentru urmarea unui destin fără seamăn. Părăsirea lui, și anume la malul apei, este o temă binecunoscută, al cărei caracter neobișnuit făgăduiește o carieră hărăzită de asemeni unor acțiuni ieșite din comun (ca și pentru Moise, Oedip etc.).

Dar trăsătura cea mai semnificativă – asupra căreia legenda insistă de mai multe ori – este cea privitoare la *triplicitatea* eroului, exprimată sub forme diferite și care se completează reciproc.

El a fost conceput în *trei nopți*. Apoi, gestația lui, firească o treime, artificială alte două, a avut loc și ea în *trei timpi*: în pântecele mamei lui, în burta unei junei, în sfârșit în cea a unui tăuraș. Se mai poate spune că Amirani are *trei tați*:



cel care l-a zămislit și a dispărut apoi pentru totdeauna; „nașul” lui, care i-a dat totodată numele și însușirile firești; și tatăl care l-a hrănit și care i-a desăvârșit scurta creștere dinții. Cele trei paternități nu sunt reunite în mod arbitrar: ele formulează și dramatizează cele trei spețe sub care caucazienii concep și simt legătura de paternitate: sângele (tatăl anonim), afecțiunea (tatăl adoptiv) și autoritatea („nașul”, tată în ordinea socială). Aceste trei legături sunt întrupate, în realitatea socială, în trei personaje distinete și implică trei atitudini, trei ipostaze deosebite: tatăl biologic, unchiul din partea mamei și „moșul” acelui neam39.

În sfârşit, Amirani este cel mai tânăr dintre cei trei fraţi, *al treilea* dintr-un trio aproape de nedesfăcut, de vreme ce fraţii lui adoptivi îl însoţesc în cele mai multe dintre aventuri, adesea chiar fără voia lui.

Atare indicii, izolate, ar putea trece drept simple motive de basm (ca o triplicare dragă folclorului miraculos: trei fii de rege, trei încercări etc.), dar ele trebuie luate în seamă în măsura în care se îngrămădesc asupra eroului, care adună, asupra sa, parcă fără rost, diverse forme de tripli-citate. Această acumulare îşi capătă înţelesul deplin doar dacă o punem în legătură cu primele mari fapte ale lui Amirani, cu îndoita sa izbândă asupra unor potrivnici ei înşişi întreiţi.

Şi aici se impune paralela cu faptele indo-europene, a căror participare subliniază caracterul neobişnuit, de altfel de neaşteptat, al împrejurărilor întrunite în legătură cu naşterea lui Amirani. Formele reunite aici asupra unui singur erou sunt toate atestate în miturile indo-europene, dar acolo ele sunt împărţite între populaţii diverse şi eroii lor respectivi, fiecare având parte de una dintre ele, şi numai de una. Acolo triplicitatea se vădeşte deci printr-o trăsătură unică, marcând vocaţia de a învinge mai apoi un potrivnic, şi el, într-un fel oarecare, întreit.

La Roma, tânărul Horaţiu este ultimul dintr-un Wo de fraţi 40; ucigaşul Celui cu trei capete din

India este pur şi simplu „Al treilea”, *Trita*. În Iran, Feridun (adică Oraetaona) 41, cel care îl va învinge pe Aţi Dahaka, monstrul cu trei capete (al lui şi cele două capete de şarpe care îi cresc pe umeri), este şi el mezinul dintre trei fraţi. Anomalia este adesea trecută pe seama zămislirii sau a gestaţiei eroului. Herakles îl va învinge pe Geryon, monstrul cu trei trupuri (uneori, se spune, cu trei capete): a fost nevoie de trei nopţi pentru a fi conceput42. Cât despre Cuchulainn, eroul irlandez care îi înfrânge pe „cei trei fii ai lui Nechtan”, conceperea şi gestaţia lui au avut loc în trei timpi, de aceea i se şi spune „copilul celor trei ani” (G. Dumezil, 1969, pp. 19 – 22).

Vedem deci că personajul caucazian reuneşte aproape toate formele triplicităţii (ba mai adaugă şi altele) pe care le găsim repartizate între eroii indo-europeni. Ca şi pentru Herakles, au trebuit trei nopţi spre a-l concepe (la greci, un zeu şi o muritoare; în Caucaz, un muritor şi o zeiţă); gestaţia lui s-a făcut în trei etape, cam la fel cu a

lui Cuchulainn. La fel cu Trita, cu Feridun şi cu Horaţiu, el este mezinul dintre trei fraţi care alcătuiesc un fel de comando cu trei capete. Aceeaşi îngrămădire de caractere triple se regăseşte în legătură cu adversarul pe care va trebui să-l înfrângă de unul singur, luptând pentru întâiq dată fără fraţii lui adoptivi. În acest prim mare duel, îl înfruntă pe monstrul cu trei capete Baq – Baq, a cărui triplicitate li se transmite, prin împărţire, celor trei balauri în care se preschimbă cele trei rime ieşite din capetele lui tăiate.

Potrivnicul eroului mezin al indo-europeniloi nu are decât una sau alta dintre aceste trăsături: el este fie întreit, fie un trio. Indra (Trita), Feridun, Herakles se bat cu o fiinţă cu trei capete sau cu trei trupuri – pentru ultimul dintre ei. Horaţiu şi Cuchulainn iau cu asalt un trio de fraţi: pe cei trei Curiaţi sau pe cei trei fii ai lui Nechtan. Parcă am rămâne cu impresia că legenda lui Amirani a fost alcătuită spre a ilustra combinaţiile realizabile pornind de la simpla formulă indo-euro



peana „al treilea îl doboară pe cel întreit”, ba chiar că ea reprezintă un şir de variaţiuni pe tema triplicităţii.

Fără a merge chiar până acolo, trebuie totuşi să ne dăm bătuţi în faţa unei evidente stări de fapt: primele două părţi ale vieţii lui Amirani – cu naşterea, sau mai degrabă naşterile sale, şi cu gradaţia încercărilor şi a promovărilor sale – nu au putut fi elaborate şi mai ales nu au putut să se închege în mintea îndepărtaţilor autori ai gestei caucaziene fără ca ei să fi suferit influenţa, ori să fi avut cunoştinţă de temele mitice indo-europene. Această certitudine ridică mari probleme istorice, la care vom reveni la sfârşitul acestei cărţi. Să precizăm de pe acum un punct esenţial: este greu de crezut ca legenda lui Ami-răni să fi exploatat direct amintirea unor practici reale, modificate pentru a fi adaptate la cadru] romanesc în care au fost inserate; este mai probabil ca ea să se fi constituit pornind de la nişte mituri care însoţeau fără greş vechile rituri iniţiatice, transpunerea fiind astfel înfăptuită asupra unei materii deja narative.

Dar, în ambele cazuri, faptul în sine rămâne neschimbat: fie că ea rezultă dintr-o elaborare originară, fie din una derivată, gesta lui Amirani nu a putut fi alcătuită decât în legătură cu o civilizaţie care a cunoscut în mod efectiv anumite forme de iniţiere războinică, atât sub

aspectul lor ritual, cât şi sub cel mitic. Or, nu pare ca societăţile caucaziene să fi folosit vreodată asemenea tipuri de comportare: în afară de acest loc, nu a mai rămas nicio urmă din aşa ceva. Totuşi, Georgia păgână concepuse şi mai practica încă până de curând două feluri de iniţiere: una religioasă, cea a şamanului şi a preotului, cealaltă vânăto-reaşcă, cea a vânătorului de profesie. Şi una şi cealaltă au fost folosite de autorii gestei şi au slujit drept tipar mai multor încercări înfruntate de către erou. Baia în „lacul de sânge” şi campania împotriva Kadjiilor transpun pe un plan romanesc anumite ansambluri mitico-rituale care ţin, după cum am văzut, de iniţierea şamanului şi a preotului. Episodul „turnului de cristal” trimite la unele practici proprii lumii vânătorilor şi educării lor, aşa cum au demonstrat M. Qikovani şi E. Vir-saladze43. Mitologii georgieni au exploatat deci dramele iniţiatice pe care propria lor cultură li le furniza drept model. Ea le oferea totodată şi ideea însăşi, principiul dobândirii treptate a unor puteri prin mijlocirea unor încercări progresive. Dar niciunul dintre aceste tipuri de iniţiere nu putea fi de ajuns pentru a aduce serviciul aşteptat, acela de a-l conduce pe Amirani la un şir de fapte de arme menite nu să-i asigure stăpânirea unui meşteşug – religios sau vânătoresc –, ci să-i exploateze cât mai bine vlaga şi dorinţa de a lupta ce-i erau înnăscute.

În schimb, modelul indo-european răspundea la perfecţiune acestui ţel. Transpus în cadrul romanesc propriu epopeii, el devenea un instrument adaptat funcţiei sale: aceea de a spori puterea marelui erou, fără nicio limitare de vreun fel, până în clipa în care însăşi lipsa lui de măsură îl va sili să înfrunte fiinţa cea mai puternică de pe lume, pe Dumnezeu însuşi. Cu toată considerabila întindere pe care luptele o ocupă în biografia lui Amirani, activitatea războinică propriu-zisă, departe de a fi esenţială pentru gestă şi pentru eroul ei, nu reprezintă decât un fenomen derivat o tehnică accesorie, subordonată ţelului principal: răzvrătirea împotriva Dumnezeului suprem.



= se
— SSSSÎ
KjtjjăâggRSââr-l?

— *x-r-i-S Sf-Sy&: if*

Sâsssafeâsă Sii & BSşâSSfesfăl



Capitolul al II-lea AMIRANI ÎNCĂTUŞAT

Drept care, temându-seGargantua să nu se vatăme, puse de-i făcură patru lanţuri groase de fier ca să-l lege, şi de-i făcură leagănului lui patru

„Arcuri de întărire, bine tocmite…

Şi astfel rămase cuminte şi paşnic.

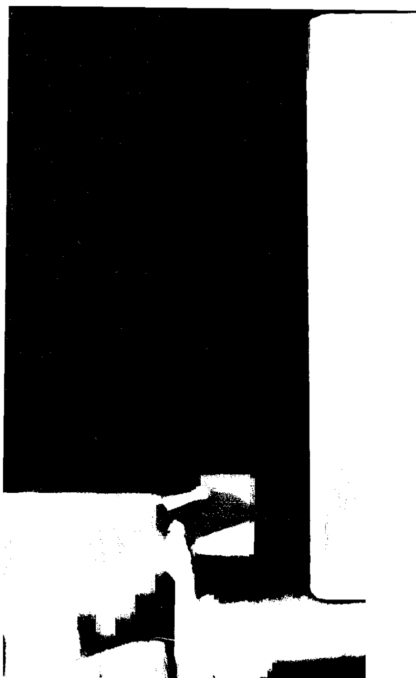
„Pe*ntru c*ă n*u* *putea r*u*pe aşa* d*e uşor* z*isele lanţuri,* to*t după cum* n*u avea loc î*n *leagăn s*ă *scuture di*n *braţe.*

— *Rabelais*, Pantagruel, regele Dispozilor

I. CELE DOUĂ TRADIŢII GEORGIENE

Tradiţia A: Stăpânul zeilor ultragiat

L-am. lăsat pe Amirani tocmai în momentul în care ajunsese în culmea puterii sale. Din această clipă, şi destul de brusc, el se înalţă până la un soi de măreţie datorată în esenţă însingurării care îi va marca de acum încolo soarta. Dar bruscheţea schimbării nu este decât aparentă: ca în orice roman bine făcut, preschimbarea finală, clipa hotărâtoare urcare eroul se dezvăluie şi arată cine este şi ce trebuie să fie au fost cu grijă puse la cale, orânduite în urma lanţului evenimentelor care au precedat dezvăluirea. Nu un capriciu romanesc este cel care îl despoaie deodată pe Amirani de duritatea şi de sărăcia lui” de duh, până la urmă destul de obositoare, pentru a-l hărăzi singurătăţii marilor destine. Firii sale



fruste îi este în fine oferită şansa vieţii, prilejul unei încercări ieşite din comun şi, laolaltă cu aceasta, mijlocul de a merge la pierzare.

Faptele înseşi ale lui Amirani, conforme cu logica brutală şi elementară care le conduce în întregime, duc până la urmă la distrugerea celor trei specii vii pe care le putea întâlni pe meleagurile sălbatice pe unde îl purtau rătăcirile lui: monştrii obişnuiţi de pe aceste întinderi sălbatice – balauri, uriaşi şi demoni –, fiarele sălbatice şi copacii. Textele înfăţişează pe larg şi cu precizie amploarea acestei pustiiri: nu mai rămăseseră pe pământ decât *trei demoni*, *trei mistreţi* şi *trei stejari*, ca ultime vestigii ale faunei şi ale florei din mijlocul deşertului pe care îl lăsase prea-vajnicul erou luptător (LA 2, p. 225).

Cât despre rarele personaje omeneşti care populau povestirea, ele dispar dintr-odată prin voinţa povestitorilor, care escamotează fără urmă de precauţii şi fără de întoarcere – cam ca Stend-hal, grăbit către sfârşiturile de roman – şi tovarăşii, şi fraţii, şi tatăl, şi logodnica. De îndată ce eroul a ajuns în deplinătatea puterilor sale, nu mai este nicicum vorba, niciodată, despre protagoniştii obişnuiţi; nici Badri, nici Usip, care luaseră totuşi parte la toate încercările şi la toate izbânzile de mai înainte, nici logodnica abia cucerită – şi cu ce preţ! – nu scapă

de această depopulare subită: niciunul nu-i iertat, ci toţi sunt făcuţi să dispară, de către autorii gestei, la fel de neiertător ca şi demonii şi mistreţii, de către Amirani.

Astfel sunt rupte singurele legături, pozitive şi negative, care îl uneau pe erou cu fiinţele de pe lumea aceasta: el nu mai are nici rude, nici duşmani. Or, ştim că tocmai acestea, şi numai acestea, sunt relaţiile cu restul lumii pe care societatea georgiană le îngăduie membrilor ei: războinicii munteni nu schimbă decât femei sau morţi (v. S.R.G., p. 72). Însingurarea este deci totală, şi mai mult accentuată de firea marţială a eroului şi de puritatea singurei pasiuni care îl animă, cea de a lupta.

bi>

El se găseşte astfel lipsit de însăşi raţiunea sa de a fi, iar jalea lui – de altfel complet orientată către acţiune, dar către o acţiune fără obiect – devine patetică, dat fiind că el resimte lipsa oricărui potrivnic ca pe o lipsă absolută. Iată-l de acum înainte dat cu totul pradă stării pe care am numit-o „nevroza destinului” a luptătorului caucazian, stare care îi cuprinde, la capătul carierei lor, pe cei mai mulţi eroi cerkezi, oseţi etc., şi care îi duce în general la pierzare (nu însă întotdeauna): *să fie cineva mai tare ca mine*? x

Chinul lor este de altfel de scurtă durată, pentru că aceşti oameni impulsivi nu. Întârzie să-şi alunge obsesia în modul cel mai simplu: pornind în căutarea potrivnicului celui de negăsit. Acest tip de căutare este deosebit de bine reprezentat în legendele Narţilor 2.

Dar situaţia lui Amirani este mult mai dramatică, de vreme ce, spre deosebire de toţi ceilalţi eroi caucazieni, el nu-i atacă niciodată pe oameni; niciuna din cele vreo două sute de variante cunoscute nu îl înfăţişează măsurându-se cu vreun om. A.această formă de exclusivism îi limitează, fireşte, câmpul de acţiune. Iată de ce, odată nimiciţi demonii şi fiarele, odată depăşită încercarea din faţa Masei inerte, cea cu manechinul mort-viu, el se găseşte condamnat la tihnă. Gesta a fost astfel orânduită şi s-a desfăşurat astfel încât obsesia eroismului nu-şi poate găsi împlinirea în obişnuita căutare a unuia „mai tare decât sine”. Amirani ştie, min tot ce a trăit, prin tot ce a nimicit, că plmântul nu mai ascunde niciun potrivnic pe măsura lui.

Nu-i mai rămâne deci decât să caute aiurea; iar toţi cei dimprejurul lui, prieteni sau vrăjmaşi, de aproape sau de departe, fiind făcuţi să dispară, el nu are încotro, decât să se întoarcă asupra unicei

fiinţe pe care o cunoaşte şi de care să fie legat, asupra lui Dumnezeu, a naşului său. Gesta l-a adus, prin urmare, pe erou în această situaţie care nu are ieşire pe tărâm pământean, închizându-l într-un impas din care nu se poate ieşi decât în sus, luându-l cu asalt pe Dumnezeu – ceea ce el şi face pe dată. De acum înainte, lucrurile se desfăşoară în modul cel mai simplu. El însuşi ajunge la această concluzie inevitabilă:

Nu se mai găsea nimeni care să-l poată da gata. Amirani se trufi şi se semeţi. Până la urmă îşi spuse: „Naşul ăsta al meu, cel care mi-a dat puterea, hai să mă lupt cu el, să văd ce fel de ins o fi!” (LA l, p. 337).

Atunci, ca la un semn, potrivnicul provocat se iveşte la un colţ de drum:

„Nasule, mi-ai dat atâta putere, că nimeni pe pământ nu se mai poate măsura cu mine. Ia hai încoace, fie ce-o fi, luptă-te cu mine!”

„Amirani, tu eşti un *ompilapoz* (*şic*, adică „filosof” *l*), nu ştii tu oare că nu se cade să te lupţi cu naşul tău?” (*ibid* & *n*).

Amirani nu vrea să audă de nimic. Atunci Dumnezeu, pe cât se pare, se resemnează şi îi propune nu lupta sau încleştarea la trântă, ci un fel de încercare sportivă, care iată în ce constă: Dumnezeu îşi înfige în pământ cârja, sau, după multe alte variante „un stâlp de fier, sau îi arată un copăcel care creşte nu departe de acolo. Amirani să-l smulgă, dacă poate; el are dreptul, cum se cuvine, la trei încercări.

Dumnezeu îi spune lui Amirani:

„Am să-mi înfig cârja pe care o am în mână, iar dacă tu o scoţi din pământ, tu ai să fii învingătorul!”

„Bine, zise Amirani, dar o cârja ca asta merită oare osteneala să fie scoasă din loc?”

Dumnezeu îşi înfipse cârja, Amirani se apropie de ea şi o smulse cu uşurinţă.

Dumnezeu o înfipse şi a doua oară, iar Amirani o smulse fără greutate.

„Ce fel de joacă mai e şi asta?”, îi spuse el lui Dumnezeu. „Dacă vrei, luptă-te cu mine, dacă nu, lasă-mă în pace!”

Atunci Dumnezeu îşi înfipse că „ja şi îi porunci să crească în aşa fel, încât rădăcinile ei să fie destul de lungi ca să cuprindă tot pământul ca un brâu, iar vârful ei să ajungă până la cer. Apoi îi porunci lui Amirani să o smulgă. Amirani apucă tare de cârja, dar degeaba, n-a putut nici măcar să o clintească.

Atunci Dumnezeu îl blestemă pe Amirani şi îl cetlui de acest copac (LA l, pp. 337 – 338) 3.

Alte variante, de un spirit mai puţin sportiv, vorbesc doar despre o singură încercare. De pildă următoarea, care mai şi inversează desfăşurarea încercării, a cărei iniţiativă îi revine lui Amirani, şi nu lui Dumnezeu:

El înfipse un stâlp la o răscruce şi spuse: „Cine-l va scoate, îl ţin ca pe fratele meu”.

Domnul însuşi apăru, însoţit de îngerul său.

Amirani li se pune în cale şi spune sus şi tare:

„E adevărat că semeni cu naşul meu, dar trebuie să smulgi parul ăsta!”

Dumnezeu îi dădu răspuns:

„Smulge-l mai întâi tu singur, pe urmă o să-l smulgem şi noi!”

„Cum pofteşti!”, făcu Amirani. Dar, de cum îl apucă, gătindu-se să-l smulgă, Dumnezeu făcu semnul crucii şi îl cetlui de stâlp (LA 16, p. 270).

Anumite versiuni furnizează un instrument gata făcut pentru chin: un stâlp de fier cu lanţuri prinse de el, căruia nu-i mai lipseşte doar osânditul:

Într-o zi, când Amirani vâna prin pădure laolaltă cu câinele său credincios, îl întâlni pe naşul lui, care îi dădu bineţe şi îi zise:

„Adevărat să fie, Amirani, că lumea laudă puterea ta?”

„Da, o laudă, iar eu o am!”

„Atunci, hai să ne măsurăm!”

Amirani încuviinţă şi ei purceseră într-un gând către muntele Elbrus. Acolo, ei văzură un lanţ lung de fier şi un stâlp de fier. Naşul legă lanţul de stâlp, îşi înfăşură celălalt capăt în jurul mijlocului şi smulse stâlpul. Apoi, el aşeză iarăşi stâlpul în pământ şi îi spuse lui Amirani: „Acuma este rândul tău!”

Amirani se strădui în fel şi chip, dar nu putu să smulgă stâlpul. Atunci muntele îl acoperi de sus în jos, ca un coif, iar Amirani rămase acolo încătuşat (LA 19, p. 267).

O versiune recentă (1938) combină cu îndemânare motivul încătuşării lui Amirani de către sine însuşi cu întreita „încercare” sportivă. Amirani rătăceşte, după obiceiul său. El îl întâlneşte pe Dumnezeu:

Dumnezeu îi dădu bineţe lui Amirani, dar fără să primească răspuns. Atunci îi zise:

„Ce eşti aşa semeţ? Smulge dară din pământ stâlpul pe care am să-l înfig în el!”

Şi Dumnezeu şi înfipse în pământ un stâlp, dar Amirani îl smulse. Dumnezeu înfipse şi a doua oară stâlpul în pământ, iar el, de astă dată, nu mai putu să-l smulgă. Atunci spuse:

„Legaţi-mi un lanţ în Jurul umerilor şi prindeţi-i capătul de-stâlp, şi aşa am să pot să-l smulg!”

L-au încătuşat deci pe Amirani de stâlp, dar, în ciuda tuturor strădaniilor lui, el nu izbuti să-l smulgă din părutnt (LA 20, p. 275).

După alte variante, mai puţin numeroase, Amirani este încătuşat nu de o cârjă, de un copac sau de un stâlp, ci de o stâncă. În această versiune, culeasă în 1937, Dumnezeu, sătul de trufia lui Amirani şi a tatălui său, îl stârneşte la o încercare care este o capcană:

Amirani îl luă la rost pe Hristos, cu semeţie:

„Ei, pare-se că tu eşti cel care vrea să se măsoare cu mine?”

Luând o stâncă aproape cât un munte, o azvârli la mai mult de patruzeci de verste. Hristos luă aceeaşi piatră şi, poruncindu-i să zboare peste nouă munţi, o az vârli cu atâta putere, că ea nu numai că zbură peste cei nouă munţi, ci se şi înfipse mai de tot în pământ.

Hristos îi spuse lui Amirani:!

„Dacă eşti băiat zdravăn, ia smulge tu stâncă asta din pământ!”

Amirani alergă până la stâncă şi se încrâncenă să o mişte din loc, dar nu izbuti nici măcar să o clintească şi, pe deasupra, nici nu se mai putu desprinde de ea. Atunci Hristos dădu poruncă să fie încătuşat de stâncă aceea (LA 21, p. 271).

În pofida unor forme felurite şi a apariţiei unor variaţiuni de amănunt mai mult sau mai puţin considerabile, legendele grupate sub demi mirea de „tradiţia A” cuprind un anumit număr de trăsături decisive. iată-le:

1. Chinul lui Amirani nu este decât urmarea aproape automată a unei *provocări primite*. Fie că e aruncată de unul sau de celălalt dintre adver—/

sari, ea este primită de cel de al doilea şi nu este defel impusă.

2. *Înfruntarea* este totdeauna *indirectă*. Nu sej întâmplă niciodată ca Dumnezeu şi eroul să sej măsoare unul cu altul, cu toată

dorinţa evi-i dentă a lui Amirani. O luptă ca aceea dintre!

Iacob şi înger 4 rămâne de neconceput în CaucazJ

chiar şi la nivelul mitului. De aici decurg două!

3.



modalităţi posibile ale acţiunii divine: a) Dumnezeu pune mina pe Amirani printr-un *vicleşug* şi îl face să cadă singur în capcana pe care i-a pregătit-o (stâlpul şi lanţul etc.); b) el închide capcana asupra potrivnicului său celui naiv prin mijlocirea unui *procedeu magic* (semn sau cuvânt).

3. De aici şi forma pe care o îmbracă mereu înfruntarea: cea a unui joc de putere, a unei *încercări sportive*, a cărei desfăşurare este tru cată, de vreme ce ea nu se poate încheia decât cu înfrângerea eroului.

4. Încercarea are loc cu ajutorul unui instrument care funcţionează ca o capcană şi care cuprinde trei elemente invariabile: a) lanţurile;

b) suportul pe care sunt prinse; c) „rădăcinile".

care ţin pe loc suportul, răzbătând până în miezul pământului.

„Suportul" este, după variante, de trei tipuri diferite: a) un stâlp de fier; b) o cârjă sau un copac; c) o stâncă.

5. În fine, conflictul dintre Dumnezeu şi Ami rani este declanşat şi motivat de forţa nemă surată a eroului, resimţită drept de nesuportat de către ambii adversari.

Tradiţia B: Suveranitatea uzurpată

Iată un extras din versiunea cea mai „neutră", care se mulţumeşte să schiţeze faptele în toată uscăciunea lor. Cu toată concizia lui, textul este în măsură să pună în evidenţă ceea ce deosebeşte această tradiţie de cea de mai înainte.

Amirani tocmai s-a despărţit, s-a făcut pentru totdeauna scăpat şi de logodnica, şi de fraţii lui:

De acum înainte, Amirani porni de unul singur la isprăvi vrednice de un erou şi nu se mai afla nimeni pe lume în stare să se măsoare cu el. El ajunse până la urmă să nu mai lase pe tot pământul decât trei demoni, trei mistreţi şi trei stejari.

În viaţa lui, Amirani îl mâniase adesea pe Dumnezeu, de pildă încâlcind de trei ori jurământul făcut în numele lui, ca şi în alte feluri. Pentru atari fapte, Dumnezeu îl pedepsi: îl legă cu un lanţ lung de fier şi îl cetlui de un stâlp mare de fier (LA 2, p. 360).

$* =

— ş

Sătul de finul lui, Dumnezeu îl leagă pur şi simplu în lanţuri: lipsesc aici şi provocarea, şi vicleşugul, şi încercarea sportivă. Aceasta din urmă figurează totuşi în alte variante ale aceleiaşi tradiţii, dar nu intervine decât în mod gratuit, fără vreo legătură efectivă cu desfăşurarea scenariului:

Amirani începu, ca şi în trecut, să rătăcească prin codri şi prin câmpii, nemailăsând nimic viu pe părutnt, în afară de trei demoni orbi şi de trei stejari. Odată îl întâlni pe naşul lui, pe Iisus Hristos, care îi zise:

„Se spune că nimeni nu te mai poate bate. Să ne măsurăm unul cu celălalt!”

„Şi de ce nu? Hai!”, îi răspunse Amirani.

Hristos înfipse în pământ un par şi îi spuse lui Amirani:

„Dacă izbuteşti să scoţi din pământ parul ăsta, vei fi mai ţâre ca mine!”

Amirani smulse pe dată parul din pământ şi se oţărî, fiind sigur că este luat în batjocură. Hristos înfipse a doua oară parul, poruncindu-i să facă să-i crească rădăcinile până în străfundul pământului. Amirani se căzni iarăşi să-l smulgă, dar de data asta nu mai izbuti nicicum.

Ei se despărţiră, urmându-şi fiecare calea.

Altă dată, Amirani dormea în câmp deschis 5. Kadjiii îl înconjurară ca să-l lege în lanţuri, dar armăsarul lui cel voinic necheză şi Amirani se trezi; privind de jur-împrejur, el adormi la loc. Dar calul îl trezi din nou, el privi, clar tot nu se arăta nimeni. Atunci îi spuse calului: „De mă mai trezeşti o dată, îţi tai capul!”

Kadjiii se apucară iar să-l lege pe Amirani. Calul nu se putu opri şi iar îşi trezi stăpânul. Amirani, nevăzând pe nimeni, îşi trase sabia, tăie calului capul şi adormi la loc.

Kadjiii îl înconjurară şi îl legară de parul pe care Hristos îl înfipsese în pământ (LA 9, p. 236).

Variantele acestei tradiţii se evidenţiază prin diversitatea formelor, ca şi cum ingeniozitatea şi spiritul inventiv ale povestitorilor ar fi fost deosebit de stimulate. Următoarea variantă 11 face să intervină pe geniul păgân [asimilat cu Sfântul Gheorghe, încredinţându-i un rol neaşteptat, în contradicţie cu potrivirea tipologică pe care am aflat-o între această divinitate şi Amirani. Eroul se află aici în conflict cu Sfântul Gheorghe, pentru că şi-a vârât în cap să o seducă şi să o răpească pe o fată care nu este alta decât fina zeului. Povestea este deci destul de romani tată şi abundă în motive de basm. De pildă, Amirani dispune de un covor zburător, pe care a pus mâna în urma unei trădări, la fel şi de o oglindă fermecată, dobândită prin aceleaşi mijloace. Socotind că Amirani l-a jignit umblând după fina lui, Sfântul Gheorghe se hotărăşte să-l ucidă:

Sfântul Gheorghe se duse la Dumnezeu şi îi zise:

„Să-l pedepsim pe Amirani cu moartea!"

Dumnezeu îi răspunse:

„Să nu-l ucidem, ci să-l pedepsim altminteri".

Sfântul Gheorghe i se arătă el însuşi lui Amirani şi îl întrebă:

„De ce nu-i dai ascultare naşului tău?" (Acesta îl sfătuise să o lase în pace pe fată.)

Amirani îi dădu acest răspuns înfumurat:

„Nu numai că nu-i dau ascultare, dar, de l-aş întâlni, m-aş lupta cu el!"

Dumnezeu i se arătă şi îi spuse:

„Dacă-i aşa, am să dau drumul unei păsări, iar tu aşază-te pe covorul tău şi ia-te după ea. De-o prinzi, eşti un voinic".

„Bine", zise Amirani.

Şi se porni să urmărească pasărea, pe covorul lui. Dar cu cât mergeau mai mult, cu atât calea dintre ei creştea. Pasărea zbura tot mai sus şi mai sus şi ajunse până la urmă pe Elbrus. Amirani nu se lăsă s-o urmărească şi ajunse pasărea din urmă pe Elbrus.

Cum se pregătea să pună mâna pe ea, văzu deodată că ţine în mâini un stâlp mare de fier. Şi era el singur încătuşat de stâlp! Amirani fu deznădăjduit, dar ce să mai facă? (LA 22).

Tema provocării şi cea a încercării sportive au ajuns nefolositoare, pe când povestirile din tradiţia A nu se puteau lipsi de ele. Într-adevăr, aici, chinul lui Amirani este urmarea unei hotărâri a

lui Dumnezeu, aproape a unui verdict, şi împlinirea lui are loc prin forţă. Iată de ce cele două motive fie că dispar din legendă, fie că nu mai apar decât cu titlu accesoriu, ca un element lateral.

Instrumentul chinului rămâne acelaşi, cu tot cu funcţia sa, neschimbată, dar nu mai este tratat ca o capcană: aceasta nu-şi mai avea rostul, de vreme ce punerea în fiare a eroului este rezultatul unei constrângeri, a aplicării pure şi simple a unei sentinţe divine.

Înfruntarea rămâne indirectă, fără ca Dumnezeu să intervină el însuşi. Dar mijloacele acţiunii sale s-au schimbat: vicleşugul a devenit, după cum ştim, inutil în noua perspectivă; „farmecele" mai sunt însă folosite, ca şi în prima tradiţie; dar Dumnezeu mai apelează şi la unii interpuşi suprafireşti: fie Rad] iii, cu totul la locul lor în rolul de făurari demonici, fie „îngerii", cum se va vedea mai departe (cf. tradiţia abhază din LA 23).

În sfârşit, pricina directă a conflictului nu mai este nici surplusul de putere al eroului, nici măcar înfumurarea care a izvorât din el şi îl însoţeşte în mod foarte firesc. Potrivit acestei a doua tradiţii, Dumnezeu îl pedepseşte pe Ami-rani ca să preîntâmpine două nenorociri, una care ameninţă universul şi a doua care ameninţă propria-i putere.

Prima primejdie: sfârşitul vieţii pe pământ. Legendele zăbovesc îndelung asupra mărimii şi a întinderii distrugerilor la care se dedă eroul; n-au mai rămas decât trei demoni, trei mistreţi ş.a.m.d. De nu s-ar amesteca Dumnezeu, punând capăt acestei pustiiri, lumea pe care a creat-o şi al cărei stăpân este n-ar mai fi în curând decât un deşert.

O versiune foarte recentă (1961) ne pune în faţa ochilor ce s-ar întâmpla dacă Amirani ar fi lăsat să-şi ducă mai departe obiceiurile. Ea pune în scenă eliberarea eroului, iar povestea se termină acolo unde celelalte încep. Rezultatul este limpede: nu mai rămâne nimic viu după trecerea lui Amirani. Acesta, eliberat de fraţii lui, săvârşeşte isprăvile care, îndeobşte, îi preced chinul şi care, în acest caz (unic, după ştiinţa mea) îi urmează: demonii, balaurii, uriaşii măcelăriţi, logodnica dobândită, moartea şi reînvierea. Odată revenit la viaţă şi slobod pe vecie, el îşi reia şirul pustiirilor. Legenda se sfârşeşte astfel:

El îşi urmează calea, iară pe urma lui se ridică o asemenea furtună, că totul se prăbuşeşte, cuprins de flăcări (LA 8, p. 308).

Această descriere apocaliptică este pe măsura aşteptărilor.

Rămas în voia lui, Amirani nu mai lasă în urmă decât ruine şi dezolare. Faptul este confirmat de un fragment epic armenesc din sec. VII, aşa cum vom vedea mai departe: eroul Artawază este încătuşat pentru vecie într-o peşteră de pe muntele Araral. Neostenit, „ol se străduie să fie iar slobod, ca să aducă sfârşitul lumii” (*Yanay elanel ew arnel vaxcan asxarhi*, spune Moise de Khoren, II, 61) 6.

A doua primejdie: suveranitatea uzurpată. Dacă Amirani ar rămâne liber, puterea lui mereu crescândă ar ajunge mai întâi pe măsura şi apoi ar depăşi-o pe cea a lui Dumnezeu, căruia i-ar răpi până la urmă domnia asupra lumii. O versiune abhază pe care o vom cerceta mai departe formulează limpede reproşurile lui Dumnezeu şi înfăţişează pricina neliniştii lui: Amirani a ajuns să-i fie rival datorită puterii efective pe care o are asupra tuturor făpturilor:

Toţi i se închinau. Iar Abrskil (acesta este numai? eroului abhaz-i se socotea pe potriva lui Dumnezeu şi îi stătea împotrivă în toate privinţele. Dumnezeu încercă în fel şi chip să-l silească pe Abrskil să-şi plece capul în faţa lui, dar în zadar. Atunci Atoatefăcătorul, mâniaţ asupra eroului celui nesupus, dădu poruncă îngerilor lui să-l apuce (...) (LA 23, p. 310).

Acest tip de cauzalitate, care leagă pedeapsa de noţiunile de putere şi de autoritate asupra lumii, se regăseşte şi în variantele georgiene. Iată începutul uneia dintre ele, unde Amirani este înfăţişat alături de tatăl său:

A fost odată un anume Jadal, om foarte puternic. Nu se afla pe lume niciun om în stare să-l dea gata. Pe vremea aceea, Jadal era singurul stăpânitor al pământului. Lui Jadal i se născu un fiu, care primi numele de Amirani. Jadal se bucură nespus de naşterea fiului său, ieşi în drumul mare şi se puse să strige cu glas răsunător:

„Eu sunt de pe acum la fel de tare cum va fi şi fiul meu!”

Bucuros nevoie mare, el luă nişte pietre de trei ori de patru sute de puduri (adică de cinci la şase tone şi jumătate) şi se porni să arunce cu ele în toate părţile, de parcă erau nişte mingi:

„Cine ar cuteza să se măsoare cu mine şi cu fiul meu, cine ar îndrăzni să ne tăgăduiască puterea?”

Lui Jadal i se spuse că se afla un om mai tare ca el, pe nume Hristos, care se luptase întruna, încă de la doisprezece ani, ajutat de patruzeci de oameni, jadal & *e* mânie cumplit şi, ca să-l înspăimânte pe

Hristos, se puse să arunca cu pietre încă şi mai grele şi să strige şi mai tare. Voia să-l îngrozească pe Hristos cu strigătele lui înspăimântătoare.

În clipa aceea, Hristos sosi şi îi spuse lui Jadal că venise vremea ca el şi fiul lui să nu mai domnească asupra lumii.

Ifadal îi zise:

„Acela dintre noi care este mai tare va domni asupra lumii" (LA 21, p. 270).

Această versiune, în pofida sau, poate, graţie scurtimii ei, contribuie în mod decisiv la interpretarea mitului în întregul lui şi, mai ales, la înţelegerea faptului care ne interesează pentru moment, adică a obârşiei şi a pricinilor certei care-l pune pe Amirani faţă în faţă cu Dumnezeu. Fermitatea şi insistenţa formulelor întrebuinţate dezvăluie, într-adevăr, principalul resort al legendelor examinate acum: textul este-echivalent cu un comentariu asupra tradiţiei A, care apare astfel îmbogăţită şi completată, şi el oferă cheia înţelegerii tradiţiei B, confirmând modul de lectură început mai sus. Relaţiile dintre cele două tradiţii se află astfel lămurite de la sine.

Rezultatele astfel obţinute vor fi autentificate de îndată prin recurgerea la comparaţie: izvoarele abhaze şi armeneşti întăresc aceste date şi le oferă dubla garanţie a răspândirii şi a vechimii. *i. Suveranitatea*. Această noţiune constituie tema esenţială a povestirii, exprimată în mod clar şi repetată de la început şi până la sfârşit. În acele vremuri de demult, „Jadal era singurul stăpân al pământului" 8. Domnia lui, puterea lui nu sunt contestate de nimeni, nici măcar de Dumnezeu, despre care nu a fost încă vorba şi care nu-şi dezvăluie existenţa şi puterea decât mai târziu. La naşterea lui Amirani, tatăl şi fiul au puterea laolaltă: „Cine ar cuteza să ne tăgăduiască puterea?"

Dumnezeul suprem (denumit, ca de multe ori în aceste legende târzii, „Hristos") iese atunci la iveală, punând capăt acestei vechi stări de lucruri; domnia lui Jadal şi a lui Amirani trebuie să ia sfârşit şi să-i lase locul celei a lui Dumnezeu: „A venit vremea ca ei să înceteze să mai domnească asupra lumii".

Vechiul „stăpânitor al lumii", tăgăduit ca atare, refuză să se supună acestei rânduieli noi pentru el; o înfruntare de putere va hotărî între cei doi pretendenţi şi învingătorul va domni asupra lumii: „Acela dintre noi care este mai tare va domni asupra lumii". Morala povestirii

este una simplă şi clară: pe lume nu-i loc pentru doi „suverani”. Domnia lor este una exclusivă, aşa cum cad amândoi de acord! Conflictul şi înfruntarea primită nu au altă miză decât domnia asupra pământului.

2. *Puterea fără măsură*. Puterea lui Jadal şi a fiului său9 nu are o altă obârşie: domneşte şi deţine autoritatea cel care e mai tare trupeşte, într-o viziune autentic caucaziană asupra suveranităţii! Puterea fără seamăn a lui Jadal îl face să fie „singurul stăpânitor al pământului”. Domnia lui nu este ameninţată decât din clipa în care se iveşte o fiinţă „mai tare ca el”. Vom lua în treacăt seama la motivarea războinică şi sportivă a superiorităţii lui Hristos: antrenându-se de la doisprezece ani, el mai dispune şi de un „comando” de patruzeci de oameni. Parcă ar fi un fel de para-şutist! Suveranitatea îi va aparţine celui care îşi va dovedi superioritatea fizică.

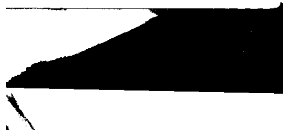
Acum înţelegem mai bine articularea celor două grupuri de legende: tradiţia A pune. accentul pe aspectul practic al conflictului, pe desfăşurarea lui concretă, fără să-i formuleze resortul esenţial, în schimb, cea de a doua tradiţie dezvăluie şi exprimă însăşi intenţia care însufleţeşte această fază decisivă a istorisirii: puterea fizică şi lipsa ei de măsură nu sunt decât condiţiile materiale, simplul suport al cuceririi puterii. Povestea lui Jadal, limpede în ţelurile ei, unită cu analiza tradiţiei de care ţine, confirmă rezultatele obţinute prin alte mijloace în cursul capitolelor precedente: dobândirea şi folosirea puterii trupeşti nu au alt ţel decât stăpânirea asupra lumii.

Tot această tradiţie mai insistă, mult mai apăsat decât cealaltă, asupra riscurilor de pustiire pe care le-ar aduce cu sine rămânerea în libertate a lui Amirani, deci luarea puterii de către el. îmbinarea celor două perspective pare stranie: bă nu caute Amirani să dobândească suveranitatea decât pentru a domni asupra unui deşert? Ciudăţenia se preschimbă în incoerenţă, dacă mai facem să intervină şi atitudinea oamenilor faţă de eroul încătuşat: niciunul dintre povestitori „nici măcar cei care în*făţişează n*imicirea lumii de către Amirani odată eliberat, nu pare să ia faptele lui drept distrugătoare ori primejdioase. Ei deplâng într-un glas ţinerea lui în captivitate, fără să pară prea mişcaţi de consecinţele pe care le-ar avea evadarea lui. Pe deasupra, toate versiunile o arată, ţăranul sau vânătorul care ajunge l alături de prizonier i se pune de la sine la dispoziţie şi încearcă de-a dreptul

imposibilul pentru a-i salva (vezi mai jos, pp. 127 – 131).

Acest fapt este dincolo de orice discuţie: pentru oameni, luaţi laolaltă, nu-i nicio pricină de teamă în faţa lui Amirani. Sentimentul acesta de siguranţă are un motiv adânc şi plin de interes, pentru că el ţine de însăşi urzeala mitului: acţiunile negative ale lui Amirani nu sunt resimţite ca atare decât de Dumnezeu, doar el singur le condamnă şi le judecă drept primejdioase pentru univers. Căci acela ameninţă lumea aşa cum a vrut-o El, şi nu aşa cum şi-o doresc oamenii – lucru pe care îl vom vedea mai departe. Lipsa de măsură a eroului dinaintea prinderii lui, rătăcirea lui pustiitoare, dacă ar ajunge să se elibereze, pun în primejdie pământul aşa cum a fost el făptuit de Atoatefăcător; acesta pune capăt faptelor eroului şi îl încătuşează pe vecie în calitate de apărător al orânduielilor pe care le-a aşezat şi pe care nu vrea să le vadă răsturnate.

În concluzie, nici povestitorii, nici personajele lor nu sunt de partea cauzei lui Dumnezeu: în calitate de oameni, ei vor să se ţină deoparte faţă de această ceartă şi, dacă trebuie să ia partea cuiva, ei aleg cauza lui Amirani. Totuşi.



nu mai puţin, mitul istoriseşte povestea unei fiinţe fundamental ambigue. Or, după cum vom vedea acum, această ambiguitate nu este nici izolată, nici de dată recentă.

II. TRADIŢIILE CIRCAZIENE Un flagel al omenirii (după cerkezi)

Mitul supraomului încătuşat este atestat şi la cele două mari populaţii circaziene, la cerkezi şi la abhazi, unde a fost însă supus unor moduri de a vedea diametral opuse. Cum vom vedea în curând, abhazii n-au păstrat decât trăsăturile pozitive ale acestui personaj, devenit un erou întru totul binefăcător. Gerkezii, dimpotrivă, văd în el mai degrabă un flagel al omenirii. Legendele cerkeze, disparate şi de origine recentă, nu pot fi întrebuinţate în mod folositor decât în lumina dosarului caucazian, luat în ansamblul lui, şi cu referire la izvoarele din antichitate 10. Analiza lor va fi deci amânată deocamdată şi ne vom limita aici la câteva scurte sugestii, care sunt de ajuns pentru definirea trăsăturilor esenţiale ale acestei *inter-praetatio Circassica* n.

Povestirile cerkeze se deosebesc prea puţin de legendele despre

uriaşii încătuşaţi în Caucaz pe care le citase Axei Olrik pentru a le studia apoi în celebra sa *Ragnarok* 12, cel puţin dacă ţinem seama de datele esenţiale. Un erou sau, prea adesea, un uriaş caută să uzurpe suveranitatea lui Dumnezeu. Acesta îl pedepseşte încătuşându-l de o stâncă de pe Elbrus. Vreme de mii de ani, cel pedepsit caută să se elibereze, fie smulgând de lanţurile care se tocesc, fie încercând să ajungă până la sabia lui, care i-ar îngădui să-şi taie legăturile, în ultima clipă însă încercarea dă greş. În ziua în care el ar izbuti totuşi, vai de oameni şi de întreaga lume!

Toate acestea sunt foarte aproape de tradiţiile georgiene şi nu se deosebesc decât prin natura hotărât răufăcătoare a uriaşului. Iată câteva exemple de istorisiri strânse de A. Olrik:

1. „La poalele unui munte, în Caucaz, Tedzau este legat fedeleş de stâncă, cu şapte lanţuri. Pe vârf, deasupra lui, se află sabia sa. De mii de ani.

Tedzau a tot încercat să se întindă cât e de lung şi să-şi apuce sabia, pentru că este tot atât de înalt ca şi stâncă, dar lanţurile nu-l lasă. Totuşi, la fiecare strădanie a lui, ele se subţiază”.

(într-o zi, trece pe acolo un cerkez şi Tedzau îi cere să-l ajute să ajungă până la sabia lui. Omul se duce să caute nişte prăjini, ca să se poată căţăra până sus, dar, în ultima clipă, un înger al lui Dumnezeu îl izbeşte atât de tare, că-l aruncă până departe şi nu mai poate găsi locul supliciului.)

Când Tedzau îşi va redobândi sabia – şi asta o să se întâmple într-o zi, care însă nu-i aproapeare să-şi taie lanţurile, va fi slobod şi va umbla prin lume ca să şi-o supună (*Ragnarok*, p. 139J.

Această versiune, fragmentară şi stângace – cu tema neexploatată a lanţului subţiat –, nu arată caracterul distrugător al celui pedepsit şi se mărgineşte să-l înfăţişeze rătăcind prin lumea largă pentru „a şi-o supune”, ca şi seamănul său Ami-rani. Şi, tot ca el, este ajutat în van de o fiinţă omenească, pe care o prinsese mila de el. Aceasta este cea mai „georgiană” dintre legendele cerkeze.

2. Rezumat: în vremuri îndepărtate, un erou ciclopic (cu un singur ochi în frunte) voise să ajungă până la Tha (Dumnezeul suprem al cerkezilor), urcând pe Elbrus. Tha îl legă de stâncă printr-un lanţ înfăşurat de gâtul lui.

Drept pedeapsă pentru cutezătoarea lui încercare, Tlj. a a trimis

asupra lui o pasăre de pradă: un vultur vine în fiecare zi în zbor şi îi scormoneşte fără milă în inimă.

Când cel pedepsit se apleacă să bea un pic de apă de izvor, acvila se repede şi bea tot, până la ultimul strop (...).

Va veni vremea când Tha, mâniat de păcatele copiilor lui Adam, îi va da drumul eroului cu un singur ochi şi îl va lăsa să iasă din munţi. Atunci, vai de oameni! El îşi va răzbuna asupra lor veacurile lui de suferinţă (*Ragnarok*, pp. 151 – 152).

Intervenţia, la momentul potrivit, a unui vultur ca acela al lui Prometeu pune probleme grave, care vor fi amintite în altă parte. Să luăm deocamdată



aminte la scenariul-tip şi la concepţia care îi stă la bază: eroul uzurpator al puterii divine va aduce nenorocire omenirii atunci când va fi eliberat.

Şi o altă versiune ilustrează aceeaşi credinţă, dar altfel:

3. Rezumat: De mii de ani pe Elbrus se află încătuşat un moş. Altă dată, ţinând seama de marea lui evlavie, Tha îl primise chiar alături de el. Dar acela se folosi rău de harul primit şi încercă să-l răstoarne pe Dumnezeu, care-l pedepsi, încătuşindu-i pe vecie.

Moşul stă îndeobşte într-un fel de toropeală. Când se trezeşte din ea, îi întreabă pe paznicii lui: „Mai cresc oare pe pământ trestii şi oi?” – „Tot mai cresc trestii şi se mai nasc oi”, îi răspund paznicii.

Uriaşul se înfurie, pentru că ştie că, atâta vreme cât pe pământ vor creşte trestii şi oi, chinul lui nu va înceta, în deznădejdea lui, el vrea să spargă stânca. Smuciturile lui fac pământul să se cutremure, iar lanţurile iscă fulgerul şi tunetul; suflarea lui gâfâitoare iscă furtunile, iar gemetele lui – huruiturile de sub pământ; din lacrimile lui izbucneşte înspumat, la poalele muntelui Elbrus, râul cel du-ruitor (*Ragnarok*, pp. 149 – 150J.

Convorbirea dintre prizonier şi martorii de pe lumea asta, oameni sau „paznici”, le este comună versiunilor cerkeze şi abhaze, precum şi mai multor versiuni georgiene. Dar ea a fost exploatată în două direcţii diametral opuse.

În toate cazurile, oricare ar fi interpretarea dată de povestitori,

eroul încătuşat reacţionează negativ la veştile de pe pământ, la actualitatea omenească: el o deplânge, o dezaprobă, sau se mânie. Diferenţa priveşte nu atitudinea uriaşului, ci motivele care-i stârnesc dezamăgirea.

Pentru abhazi, cum vom vedea îndată, altruismul şi iubirea lui de oameni îl fac pe Abrskil să se umple de amărăciune: condiţia omenească, aşa cum este ea acum, îl duce până la deznădejde, faţă de ce era ea „pe vremea lui”, pe când domnea asupra lumii şi îi aducea belşugul.

Legendele georgiene care ţin de acest grup întrebuinţează alte mijloace pentru a ajunge la acelaşi rezultat. Tonul convorbirii nu este acelaşi ca la abhazi: aici, sarcasmul ţine locul suferinţei. Un exemplu: un păstor tânăr se află lângă Ami-rani încătuşat.

El luă pâinea pe care păstorul o avea în traistă, o strânse în mână şi făcu să curgă din ea trei picături de sânge; apoi, strânse în mână şi pâinea lui, şi făcu să curgă din ea lapte: „Iată cum s-ar cădea să vă fie pâinea, şi a voastră”, zise el (LA 4, p. 249).

Vedem astfel diferenţa dintre cele două tipuri de interpretare: în Georgia, referirea la o vârstă de aur rămâne aluzivă, pe când pentru uriaşul abhazilor ea este o pricină de suferinţă.

La cerkezi, valoarea episodului este în întregime inversată: prosperitatea care domneşte pe pământ îl întărâtă pe cel supus caznei pentru un motiv opus, căci eliberarea sa implică, dimpotrivă, sterpiciunea şi pustiirea.

Legendele propriu-zis cer Keze (adică nici ubykhe, nici abhaze) nu se mărginesc numai la motivul vrăjmășiei împărtășite de cel pedepsit şi de oameni. Ele pun în scenă şi dezvoltă tema uzurpării suveranităţii divine, din care fac motorul şi miza conflictului dintre Atoatefăcător şi uriaşul-flagel al omeniriiia.

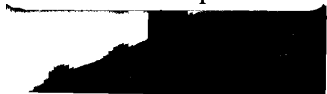
Toate aceste povestiri au drept cadru lumea şi societatea Narţilor, a eroilor din vremuri trecute, în care caucazienii de la miazănoapte (oseţi şi circazieni) văd totodată prototipul, idealul şi proiecţia propriei lor civilizaţii 14.

Iată un exemplu deosebit de grăitor în privinţa concepţiei cerkeze şi a aplicării ei. Este vorba tocmai despre un adevărat calc, înfăptuit pornind de la tradiţia georgiană: procedeele de refacere şi de adaptare subliniază orientarea imprimată mitului spre a-l modela

după un ţel pe care originalul nu-l cunoştea.

Personajul antipatic este aici Nesren, care, într-o altă versiune cerkeză, devine, dimpotrivă, simpatic şi victima unui uriaş rău.

O, Nartule Nesren! Ţelurile tale au fost rele şi ceea ce Dumnezeu a spus şi a făptuit tu dai pradă ocării. O, blestematule de Dumnezeu, o, tu, pe care te-au dus pe



munte, o, tu, cel pe care te-au bătut în cuie de munte 15, un vultur fie asupra ta! Giinels tău îţi e alături! Cu strigăt şi zdruncin te avânţi; stâlpul de care eşti încătuşat îl faci să se îndoaie. O pasăre zboară către tine, se aşază pe stâlp şi pe tine te apucă o furie oarbă, strigi cu mugetul tunetului, ocheşti stâlpul, baţi în el, şi baţi şi mai tare. Găinile care stă culcat lângă tine îţi subţiază lanţurile, care sunt deja ca un fir de subţiri. Fierarii care sunt în fierărie se scoală devreme, bunii de ei! Ei bat în nicovală şi lanţurile se strâng la loc (...). Să te ţină Dumnezeu pe loc (la stâlp), să te facă Dumnezeu să te sfârşeşti (la stâlp)! (Gadagatl, II, pp. 989 – 992).

Recunoaştem aici principalele episoade ale chinului lui Amirani, cu tot cu factorii tradiţionali ai instrumentului de tortură: stâlpul şi lanţul (în celelalte versiuni cerkeze, uriaşul e încătuşat direct de stâncă). Cele două „tehnici de evadare”, reunite aici cu o oarecare incoerenţă, sunt combinate şi în mai multe variante georgiene, iar lanţul ros de câine este întărit *in extremis* de gestul ritual al fierarilor, pe când stâlpul aproape smuls este înfipt la loc prosteşte, într-un gest de mânie oarbă. Această conformitate face şi mai izbitoare diferenţa de atitudine a oamenilor – a Narţilor – faţă de uriaş; contrar georgienilor (şi, după cum vom vedea, şi abhazilor), ei doresc nu numai păstrarea lui în captivitate, ci şi nimicirea lui. Pe deasupra, începutul poemului lasă să se înţeleagă că Narţii înşişi sunt cei care l-au pedepsit pe uriaş pentru că l-a înfruntat pe Dumnezeu şi l-a „jignit”.

Celelalte versiuni recente, atât cele kabarde, cât şi cele cerkeze, dezvoltă după pofta inimii tema duşmăniei neînduplecate, primitive, a uriaşului împotriva oamenilor. El este un adevărat flagel, care se proclamă egalul lui Dumnezeu şi distruge pas cu pas roadele activităţii omeneşti, stârnind din belşug furtuni şi cataclisme:

Pako, cel asemeni lui Dumnezeu, nu se mai înţelese cu eroul.

Pako îi ura de demult pe Narţi.
El aşeză asupra Narţilor povara blestemului.
Iar pentru oameni veni vremea restriştei.
Pako aruncă asupra ţării lor toate răutăţile.

El strâmbă stejarii ca pe nişte trestii, dărâmă casele, înalţă valurile mării mai sus decât cerul, Lipseşte întreaga lume de grâu, de ovăz, de orz, îneacă pământul sub ploi neîncetate şi-usucă ogoarele Narţilor sub un vânt fierbinte (variantă kabardă, în *Narty*, *Kabardinskij epos*, *p*. 297).

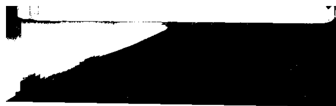
În realitate, Pako (*Pak° e*) nu numai că este \ asemeni lui Dumnezeu, el *este* Dumnezeu, după cum o proclamă cu tărie într-o versiune bjedugă (*bzeăă O*, cerkeză de apus j: *S8-th se* („eu sunt Dumnezeu!”):

Mai era şi unul căruia i se spunea *Pak° e*, care se punea pe potriva lui Dumnezeu ca putere şi care se socotea drept Dumnezeu. El era totdeauna mânios şi spunea: „Eu sunt Dumnezeul”, fiind pe picior de război cu oamenii. Aşa era *Pak° e*. *Pak” Je* îi urăşte de multă vreme pe Narţi, aşa că se străduieşte să le căşune numai neajunsuri. El este o mare primejdie pentru ţara Narţilor: îndoaie stejarul ca pe o trestie, dărâmă casele Narţilor, ridică până la cer valurile mării, nimiceşte semănăturile de mei şi de orz, face pământul să se scurgă şi usucă ogoarele Narţilor (Gadagatl, II, p. 996).

După aceste legende, se pare că ar fi *doi*} Dumnezei: cel adevărat şi bun, protectorul omenirii, şi cel mincinos şi rău, uzurpatorul. Sub domnia, din fericire trecătoare, a celui din urmă, toate urgiile se abat asupra oamenilor. Vom reveni mai târziu asupra acestor povestiri complexe, unde se împletesc mai multe teme şi undei intervin izvoare de inspiraţie foarte felurite.

Va trebui să ne oprim, şi încă din capitolul: următor, asupra vădite legături intime dintre! erou şi fenomenele naturale, uriaşe sau dezlăn\ţuite: furtuni, năvăliri ale mării, cutremure, inundaţii, secetă etc. Acesta este un aspect fundaj mental al activităţii uriaşului încătuşat, aspect pe care îl vom regăsi în miturile georgiene, undei ne întâmpină o versiune mai puţin catastrofală; dar totuşi esenţială pentru definirea personajului; nostru. Cu toate că acest motiv pare să lipseascăe din variantele abhaze, el apare totuşi în ele printr-o elaborare simbolică ale cărei mecanism şi prinij cipiu vom avea a le

dezvălui îndată.



Eroul vârstei de aur (după abliazi)

Dimpotrivă uriaşilor cerkez şi ubykh, marele erou abhaz Abrskil este prietenul oamenilor şi ocrotitorul titular al Abhaziei. Naşterea lui, ca şi cea a lui Amirani, este miraculoasă: el se naşte dintr-o fecioară „îngreunată de o putere cerească” şi creşte la fel de iute ca şi seamănul său georgian:

1. Fata aduse pe lume un în care crescu cu o iuţeală fără seamăn. La zece ani era un voinic adevărat. Copilului i-au dat numele de Abrskil. În puţină vreme, Abrskil ajunse vestit în toată Abhazia ca un erou îndrăzneţ şi viteaz, apărător al celor slabi şi asupriţi. Slava lui se răspândi în toată lumea şi niciun vrăjmaş nu mai cuteza să încalce ţara abhazilor.

La adăpost de orice năvălire, ţara „înflori şi se mări”. Toţi locuitorii, de orice vârstă şi vază, caută prietenia eroului şi se pun sub ocrotirea lui.

2. Abhazii se aflau la adăpost de fiinţele răuvoitoare şi de plantele dăunătoare. De îndată ce eroul întâlnea oameni cu păr bălai şi cu ochi albaştri, îi nimicea fără de milă, pentru că ei, cu ochiul lor cel rău, ar fi putut să-i deoache pe oameni. El îi mai nimicea şi pe cei din neamurile

Asobaşi Kacoba, care se dedau vrăjitoriei. Mai mult chiar, el distrugea toate ierburile dăunătoare omului, împiedicând, de pildă, ferigile să crească.

3. În vremurile lui binecuvântate, vaca şi bivoliţa dădeau lapte de trei ori pe zi, capra de patru sau de cinci ori, pentru că toate păşunile erau pline de iarbă grasă şi îmbelşugată, fără de ferigi sau de vreo altă buruiană rea pentru vite.

4. Slava eroului Abrskil răsuna în lumea întreagă şi chiar şi cei mai răi duşmani ai lui căutau să se împace cu el. Toţi i se închinau, iar Abrskil se socotea pe potriva lui Dumnezeu şi începu să i se pună împotrivă în toate cele.

Dumnezeu era pentru el un tovarăş, iar nu suveranul lui.

5. Atunci când afla în cale o viţă de vie care-şi întin dea strugii între un copac şi altul, Abrskil nu trecea niciodată pe sub ea, pentru că

i se părea că, de s-ar fi înclinat în faţa viţei, Dumnezeu putea crede că se înclina în faţa lui. De aceea, el dezrădăcina mereu viţa cea legată de copaci.

6. Dumnezeu încercase în repetate rânduri să-l facă pe Abrskil să-şi încline capul în faţa lui, dar în zadar.

Atunci Atoatefăcătorul, mâniat împotriva eroului celui nesupus, le porunci îngerilor lui să pună mâna pe el, să-l arunce cu mâinile şi picioarele legate în lumea subpământeană şi să-l chinuie crâncen atâta vreme cât nu-i vor veni



minţile şi nu i se va supune lui Dumnezeu, îngerii pureeseră să îndeplinească porunca lui Dumnezeu.

7. Aflând aceasta, Abrskil îşi întocmi de îndată două ascunzişuri de nepătruns, unul pe muntele Arcax? şi celălalt pe malul Mării Negre, împreună cu calul lui, el se odihnea ba într-unul, ba în celălalt, până la apropierea îngerilor porniţi în căutarea lui. În ultima clipă, el sărea pe credinciosul lui bidiviu, care îl ducea dintr-un singur salt la celălalt ascunziş.

8. Îngerii, amărâţi că nu pot împlini vrerea lui Dumnezeu, luară sfat de la o bătrână vrăjitoare, care-i învăţă să întindă în faţa unuia dintre ascunzişuri nişte piei de bou unse cu grăsime. Urmându-i sfatul, îngerii se împărţiră în două cete: una se aşeză în codru, lângă locul unde erau pieile de bou, iar a doua porni să-l urmărească pe

Abrskil. Acesta, înspăimântat, îşi avântă calul la goană;

dar calul alunecă pe pieile de bou unse cu grăsime şi se poticni, trăgându-şi călăreţul cu el în cădere, îngerii dădură îndată fuga şi îl legară pe Abrskil.

9. Toată Abhazia fu îndoliată atunci când eroul ei cel mult iubit, credinciosul ei ocrotitor îi fu astfel răpit*!*

Toţi plângeau şi îşi sfâşiau feţele (...) Ce n-au încercat ca să-i sloboadă pe Abrskil, dar în zadar l Cine i se putea împotrivi lui Dumnezeu? Toţi erau cuprinşi de tristeţe, afară de Asoba şi de Kacoba, precum şi de oamenii cu părul bălai şi cu ochi albaştri. Toată firea plânse pierderea eroului, afară de ferigi şi de celelalte buruieni.

10. Urmează povestirea chinului lui Abrskil, pe care o vom

urmări în capitolul următor
(pp. 120 – 121).
11. Într-o zi, abhazii se hotărâră să meargă să-l elibereze pe erou. Ei se îndreptară către peştera unde-şi răbda chinul, cu doisprezece măgari înzestraţi cu luminări care să le lumineze calea. Ajung destul de aproape de locul unde se afla prizonierul, cât să-i audă bietului glasul. Dar lumânările li se sting şi ei i se plâng lui Abrskil, care le spune să se lase de ce începuseră, pentru că, prin vrerea lui Dumnezeu, peştera în care se afla închis se îndepărtează tot mereu, pe măsură ce ei se apropie de ea, iar călătoria lor n-ar mai avea sfârşit. Dar, înainte de a-i lăsa să plece, el le vorbeşte o ultimă oară, şi anume ca să ia ştire de soarta Abhaziei de când cu închiderea lui:
12. Oare început-au iar să crească şi să se înmulţească cei din neamurile Asoba şi Kacoba şi oamenii cu părul bălai şi cu ochi albaştri? Iar cresc ferigile şi celelalte ierbi dăunătoare care împiedicau creşterea celor folositoare?
Iar dau lapte, ca altă dată, vacile de trei ori şi caprele de cinci ori? Duşmanii din afară mai năpăstuiesc iar Abhazia, aşa cum se întâmpla înainte de a mă naşte eu?
13. Când abhazii îi spuseră lui Abrskil cât de fără nădejde stăteau lucrurile, el strigă cu amărăciune: „Nu-mi mai vorbiţi despre ţara mea cea mult iubită, nu pot nici să mai ascult, nici să mai sufăr mai mult!” Atunci eroul îşi plecă pe vecie capul şi se lăsă pradă restriştei (LA 23).
Povestirea abhază se leagă, în esenţă, de cea de a doua tradiţie georgiană, dar exploatând ceea ce aceasta nu păstrase decât în stadiul de „putinţă”: pentru georgieni, puterea lui Dumnezeu şi cea a eroului se exclud una pe cealaltă, iar triumful celui de al doilea ar implica o nimicire cel puţin parţială a lumii voite şi alcătuite de primul. Iar ambiguitatea pe care o conţine mitul este datorată atitudinii adoptate de oameni, care iau partea uriaşului încătuşat, chiar şi punându-i în seamă un şir de fapte negative: ei ajung astfel să admită o captivitate pe care, de altfel, nu o aprobă.
Pentru abhazi, izbânda lui Abrskil echivalează cu ivirea unui fel de rai pământesc, a cărui existenţă este ea însăşi incompatibilă cu vrerea divină. Resortul conflictului dintre erou şi Dumnezeu rămâne suveranitatea asupra lumii, ca şi la georgieni şi la cerkezi. Totul i se

supune lui Abrskil şi nimeni nu-i contestă puterea, nici măcar printre vrăjmaşi: el e pe cale să ajungă în fapt pe potriva lui Dumnezeu, care n-ar avea cum răbda o atare uzurpare.

Dar înţelegem mai bine de ce oamenii, cu toată cucernicia lor faţă de Dumnezeu, iau cu hotărâre şi fără preget partea răzvrătitului: sub domnia lui Abrskil pământul se află într-o siguranţă şi într-un belşug firesc pe care nu le cunoscuse mai înainte şi pe care nu le va mai cunoaşte după prinderea lui.

Voinicul loveşte doar în duşmanii omenirii: în năvălitori, în vrăjitori, în duhurile rele, în ierbile dăunătoare. Firea îşi dăruieşte din belşug roadele, de la sine, atât în regnul animalelor, cât şi în cel al plantelor; vârsta de aur durează cât se află el pe pământ şi cât este liber. Textul

87

spune limpede că această eră idilică are o durată limitată, care corespunde unei falii în istorie, unei răsturnări trecătoare a lumii aşa cum a făcut-o Dumnezeu şi aşa cum o voieşte El: înainte de naşterea lui, omenirea cunoştea doar viaţa cea obişnuită, întreruptă şi preschimbată datorită intervenţiei sale; punerea lui în lanţuri aduce întoarcerea la ordinea normală a lucrurilor, la sfârşitul belşugului.

Vom lua aminte că această concepţie are un \ ecou îndepărtat în versiunea ubykhă pe care G. Dumezil a cules-o în Turcia, în pofida duşmăniei i arătate aici de oameni faţă de uriaşul cetluit i şi a spaimei îndreptăţite pe care le-o insuflă; posibilitatea eliberării lui. Uriaşul ubykh îl întreabă pevânător: „Nasc oile mulţi miei?” (*abdyd abdy8 s°8 azasafcinăs*? adică, literal, „sunt ei din belşug?”); „Sunt albinele din belşug?” (*ajajazasaf-anas*?) (D.A.I., p. 74, V). Ubykhii au cunoscut deci fie ambele tipuri de povestire, cea abhază (pozitivă) şi cea cerkeză (negativă), pe care versiunea anatoliană pare să le fi amalgamat, fie o legendă ambiguă, aşa cum sunt cele pe care le implică tradiţiile georgiană şi armeană 16.

Noţiunea aceasta a „vârstei de aur” este mult mai importantă decât pare, pentru că ea dezvăluie contrastul dintre două feluri de viaţă, cel pentru care a luptat eroul încătuşat şi cel pe care Dumnezeu li-l impune oamenilor în existenţa de fiecare zi. Anume, vom vedea că acest aspect al; conflictului este exprimat sub o formă sociologică şi că el rămâne subiacent întregului mit, chiar şi în versiunile care nu o

formulează în mod explicit. Legendele abhaze (şi, în parte, şi cele ubykhe şi armeneşti) au avantajul de a specifica şi de a pune în scenă o temă esenţială, pe care celelalte tradiţii o conţin în ascuns, fără să o înfăţişeze la fel de direct.

Textul abhaz citat mai sus se înfăţişează în sine destul de limpede şi de hotărât pentru a nu avea nevoie de comentarii mai ample, în afar. unui singur purct. Un fapt anume poate pare.



de neînţeles, sau chiar arbitrar şi în contradicţie cu restul povestirii: cum se face că un erou atât de pozitiv şi de binefăcător, cum este Abrskil, cel înverşunat asupra ierbilor celor rele, se dedă la nimicirea sistematică a unei specii vegetale atât de folositoare şi de importante cum este viţa de vie? De fiecare dată când dă peste ea în calea sa, el o dezrădăcinează. De ce oare?

Viţa cea înaltă şi instrumentul chinului

Textul furnizează o explicaţie logică şi psihologică fără vreo legătură cu planta în cauză: dacă viţa de vie nu-i pe placul eroului, aceasta este pentru că ea îl sileşte să-şi plece capul, gest care ar putea fi tălmăcit, anume de către Dumnezeu, drept un act de supunere.

Într-adevăr, este vorba despre viţa de pe copaci, pe care caucazienii o numesc „legată” sau „înaltă”; fie cultivată, fie în stare sălbatică, ea se înfăşoară şi se caţără în jurul trunchiurilor, până când alcătuieşte un fel de acoperiş de împletituri, care leagă unii de alţii copacii care o susţin. Un călător din sec. XVIII – XIX o descrie astfel: „Coardele sunt îndreptate către copaci, pe care îi înlănţuie ca nişte liane. Şi astfel, pădurile sunt peste tot cu împletituri de viţă de vie” 17. O variantă mingrelo-abhază precizează neajunsul pe care viţa cea înaltă i-l pricinuia eroului: „Era un om aşa de înalt, că nu putea răbda viţa cea legată (...)” (LA 14).

Legătura dintre statura uriaşă a eroului şi viţa de vie ne ajută să înţelegem de ce n-o suferea: ghirlandele de viţă care înlănţuie pădurile îi împiedică umbletul. Cât despre explicaţia pe care o adaugă pe deasupra primul nostru text abhaz, ea poate fi rezultatul unei raţionalizări prin combinarea a doua fapte deosebite: neajunsul real şi practic pe care viţa i-l aduce uriaşului şi refuzul lui de a-şi pleca fruntea înaintea lui Dumnezeu, acesta din urmă interpretat în mod

concret şi literal.

În plus, viţa cea înaltă poate fi socotită drept o plantă dăunătoare, în măsura în care ea creşte în stare sălbatică.

Dar explicaţia aceasta se dovedeşte nesatisfăcătoare, după cum ne-o arată începutul versiunii mingrelo-abhaze, unde eroul se cheamă Aram-Xut'u18:

Trăia odinioară unul, Aram-Xut'u, care nu lua în seamă pe nimeni şi se măsura cu Dumnezeu însuşi. El era un om trufaş.

Cum era un om înalt, el nu putea răbda nici viţa cea legată (*dabmuli vazi*), nici rugii (*ek ali*), nici ferigile *fgvimra*) (LA 14).

Povestirea îi atribuie eroului o triplă fobie vegetală, pe care nu o putem despărţi decât cu preţul de a trăda înseşi intenţia şi înțelesul mi—tului. Chiar dacă vrăjmăşia uriaşului faţă de fiecare dintre aceste plante se datorează unor motive diferite, este probabil ca ele să fie supuse unui unic principiu de cauzalitate. Explicarea celor trei feluri de alergie trebuie oricum să fie solidară, de vreme ce lucrurile care le provoacă sunt situate în mod vădit pe acelaşi plan.

Tipul de interpretare propus pentru viţa de vie trebuie să fie valabil şi pentru rugi şi pentru ferigi. El trebuie să dea totodată seama şi asupra relaţiei de neexplicat şi, în aparenţă, absurde pe care textul o stabileşte între statura uriaşă a eroului şi tripla lui aversiune. Lămurirea sugerată de prima variantă abhază este bună pentru viţa înaltă, nu şi pentru rugi şi pentru ferigi, care, în mod firesc, n-ar avea cum împiedica umbletul uriaşului. Trebuie deci să căutăm în altă parte.

Nu avem nevoie de niciun efort de imaginaţie pentru a vedea, în copacul înfăşurat în liane şi trimiţând în toate părţile cârcei şi lăstari de viţă, o transpunere vegetală a parului sau a stâlpului înzestrat cu lanţuri al cărui întreg alcătuieşte instrumentul de tortură care îl înşfacă şi îl ţine

m

pe erou. Or, mai multe variante sugerează de la sine acest tip de asimilare. Într-adevăr, stâlpului de metal i se substituie adesea o cârjă, un băţ, un copăcel sau un copac, deci un suport arborescent (cel puţin la obârşie, în cazul băţului sau cârjei). Şi apoi asistăm la următorul fenomen: arborele însuşi scoate nişte legături vegetale care-l vor încătuşa pe erou pentru totdeauna; sau, chiar, arborele devine el însuşi

un fel de împletitură fatală:

Dumnezeu îi arătă lui Amirani un fag mare şi îi zise:

„Eşti puternic? Ei bine, dacă poţi, înfăşoară-ţi împrejur fagul ăsta, ca pe un laţ”.

„Nu izbutesc să-l îndoi”, răspunse Amirani.

(Dumnezeu îi arată cum, înfăşurându-şi copacul împrejurul său. Amirani mai face o încercare:)

De data asta, Amirani, scos din fire, tropoteşte, zguduind cu picioarele lumea toată; până la urmă, izbuteşte să îndoaie copacul şi să şi-l înfăşoare împrejur. Atunci, Dumnezeu făcu semnul crucii şi copacul se preschimbă într-un lanţ prins în străfundul pământului (LA 8, pp. 303 – 304).

Prin urmare, transpunerea vegetală a chinului a fost concepută şi exprimată sub forma unei preschimbări a fagului într-un lanţ de fier. Comentatorul nu-şi depăşeşte deci drepturile atunci când o regăseşte sugerată, dar nu formulată ca atare, în tradiţia abhază.

Să mai adăugăm că imaginaţia şi taxonomia populară clasifică viţa sălbatică luând drept criterii însuşirile ei de plantă agăţătoare. Botanica populară georgiană strânge deci sub acelaşi nume şi aşază în aceeaşi categorie firească trei specii vegetale cu cârcei deosebit de năpăditori: viţa sălbatică, clematita de gard (*Clematis vitalba*) şi hameiul (*Humulus lupulus*). Prima este numită *uşurvazi*, adică viţă „brută, neîmplinită”, iar clematita de gard este socotită o varietate a precedentei: *tetri uşurvazi*, „viţă sălbatică albă” (aceeaşi asimilare o aflăm şi la latini, cu aceeaşi diferenţiere specificată prin culoarea albă: *vitis*, „viţă” şi *vitis alba*, „viţă albă”, adică clematita, cf. J. André, 1961, p. 48, nota). Cât despre hamei, mingrelienii îl socotesc drept o varietate de viţă: *badi binexi*, „viţă rea” 19.

Să insistăm asupra caracteristicii cormme tuturor acestor trei specii: ele îşi urcă foarte sus „lanţurile”, la mai mult de cinci metri, ba uneori şi până la zece metri. Caucazienii din sud au reţinut, spre a caracteriza viţa sălbatică, tocmai firea ei năpăditoare şi *însuşirea ei de a lega*, acea viţă pe care uriaşul abhaz nu o poate răbda şi o smulge, dacă o găseşte în calea lui.

Cea dintâi fobie a eroului pare deci cu totul firească: este îndreptăţit ca un erou hărăzit unui chin veşnic, pe care îl va suferi cetluit de un stâlp cu legături de nedesfăcut, să arate o nelămurită

tulburare la vederea unui copac înlănţuit de goarde de viţă – imagine vegetală a instrumentului de tortură căruia îi este menit, simbol viu al viitoarei lui captivităţi! înţelegem dar că el simte o nevoie nelămurită şi de neoprit să nimicească această prefigurare a sorţii sale, să rupă şi să smulgă aceste legături care-i anunţă lanţurile de mâine.

Explicaţia aceasta nu are valoare decât dacti principiul ei se arată deopotrivă nimerit spre a da seama de celelalte fobii vegetale ale uriaşului abhaz, anume faţă de rugi şi faţă de ferigi. Cum pot plantele acestea să-i evoce chinul cel ce stă să vină şi componentele lui? Instrumentul care îl ţine prizonier pe Amirani cuprinde, după cum ştim, trei elemente indispensabile: lanţurile, suportul şi rădăcinile subpământene. La prima vedere, am fi înclinaţi (aşa cum am făcut-o mai sus, spre a uşura analiza) să vedem în copacul încununat cu viţă imaginea stâlpului înzestrat cu lanţuri. Iar miturile georgiene ne învaţă, într-adevăr, că eroul dezrădăcinează toţi copacii pe care-i întâlneşte în cale; nu este aceasta cumva o pornire spre distrugere aparent lipsită de raţiune, corespunzând celei pe care i-o deşteaptă simpla vedere a coardelor de viţă din aer? Dar, totuşi, în tradiţiile georgiene, se face că Amirani smulge copacii, dar cruţă viţa, rugii şi ferigile, care nici nu sunt măcar pomenite. Dimpotrivă, în versiunile mingrelo-abhaze, unde se înverşunează împotriva acestor trei specii de plante, el se păzeşte cu totul să strâmbe copacii. Aşadar aceştia, în pofida primei noastre impresii, nu au cum să înfăţişeze stâlpul sau coloana de care sunt prinse lanţurile sau înlocuitorul lor vegetal, viţa de vie. Imaginea suportului trebuie deci căutată în altă parte.

Feriga, prin caracterul ei târâtor şi subteran, nu are nici ea cum să dea loc unei asemenea asimilări. Vom vedea, pe deasupra, că ea este menită unei funcţii total diferite. Rugii să fie mai pe potriva acestui rol? în mod sigur nu, dacă ţinem seama de însuşirile lor obiective şi mai ales de înfăţişarea lor, de imaginea binecunoscută pe care ne-o inspiră. Dar trebuie să privim lucrurile mai îndeaproape.

Mai întâi, să luăm aminte că rugul din legendele caucaziene este conceput ca un *copac*, cu toată talia sa redusă: *eK ăla* din georgiană şi *ask* îl din svană desemnează nişte varietăţi de copaci din specia *smilax* (a „tisei”). El este deci potrivit spre a juca rolul unui copăcel de care sunt prinse legături de metal sau vegetale (ne amintim că numeroase variante înlocuiesc stâlpul de metal printr-un băţ sau un copăcel).

Această asimilare este confirmată de folosirea rituală a rugului la svani. După cum vom vedea mai departe, în Săptămâna Mare, din lunea şi până în joia dinainte de Paşti, au loc un şir de ritualuri complexe, strâns legate de captivitatea lui Amirani şi de repunerea lui în lanţuri. Zilele acestea sunt închinate unei proceduri cu două ţeluri: de a alunga forţele naturale vrăjmaşe din spaţiul omenesc pe care l-au năpădit şi de a le împinge înapoi către sălaşul lor firesc. Printre entităţile în cauză se află demonii şi Amirani.

Chiar în ziua în care acestuia din urmă i se întăresc iarăşi lanţurile pentru un an şi îi dispare nădejdea eliberării, oamenii se duc pe câmp să sădească *un rug*, simbol al repunerii în captivitate a forţelor cosmice literalmente dezlănţuite (rezi mai jos, Cap. III, pp. 115 – 117).

Aşadar e limpede că rugul este conceput ca un stâlp (*înfipt* în mijlocul câmpului), care asigură repunerea sau ţinerea în lanţuri a forţelor naturii şi, mai cu seamă, a lui Amirani. De vreme ce cultura caucaziană îi atribuie această funcţie în sânul singurului ritual în care figurează, putem trage concluzia că tot aceeaşi îi este şi valoarea din mit, cu atât mai mult cu cât el se află acolo în strânsă legătură cu alte două plante care reprezintă tocmai accesoriile prinderii. Totul, bineînţeles, cu condiţia ca feriga să simbolizeze rădăcinile care ţintuiesc în pământ stâlpul pătimirii.

Rizomii de ferigă

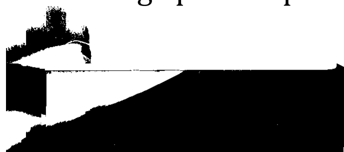
Şi cutremurele de pământ

În toate versiunile abhaze, feriga îi/stârneşte lui Abrskil aceeaşi ieşire violentă ca şi viţa sălbatică (şi ca rugii din varianta mingreliană): apucat de o furie de neostoit, el o smulge din pământ.

Povestitorul celei de a doua variante vede în această înverşunare urmarea activităţii binefăcătoare a lui Abrskil, ca şi grija lui de a aduce belşugul, nimicind „ierbile cele rele”. Dar explicaţia aceasta este una de circumstanţă, ea fiind o remodelare înfăptuită prin extinderea celorlalte însuşiri ale domniei lui Abrskil: vacile dau lapte de trei ori etc. Iar calitatea de „iarbă rea” nu este de ajuns pentru a îndreptăţi repulsia selectivă a eroului faţă de ferigi, şi anume doar faţă de ele, dintre nenumăratele plante dăunătoare.

Dar avem totuşi aici un indiciu: dacă feriga este una dintre speciile cele mai năpăditoare şi mai tenace, aceasta este pentru că ea

are, ca şi gramineele de tipul pirului, de pildă, ramificaţii subpământene, rizomi care se dezvoltă în adâncime şi îi îngăduie plantei să se înfigă până departe în pământ, întinzând lungi tentacule.



Datorită unei reţele de ramificaţii îngropate şi răsfirate sub pământ, feriga este puternic ancorată acolo unde creşte, iar smulgerea ei este deosebit de anevoioasă. Or, această însuşire vine să întâmpine şi ilustrează unul dintre factorii esenţiali ai chinului şi ai captivităţii eroului încătuşat, asemănând, dincolo de orice îndoială cu putinţă, principalul element al instrumentului de tortură cu o fiinţă vegetală.

Într-adevăr, după cele mai multe dintre variante, dacă Amirani nu izbuteşte să smulgă stâlpul înfipt în pământ de către Dumnezeu, aceasta se petrece pentru că din el au crescut rădăcini de o lungime fără seamăn, peste măsură de ramificate, de vreme ce ele pătrund până în miezul pământului şi încleştează întreaga lume cu reţeaua lor de tentacule.

Feriga oferă simbolul vegetal al acestei plase subpământene, a cărei caracteristică o posedă şi ea: o plantă greu de smuls. Exact ca mlădiţa de vie sau ca rugul de mai sus, această specie naturală vesteşte una dintre componentele esenţiale ale chinului, una dintre cele trei condiţii materiale ale captivităţii eroului.

Odată înlănţuit, el îşi închină toate strădaniile eliberării din legăturile sale, fie tocind lanţul, fie trăgând de stâlp, fiecare smucitură izbutind să slăbească împotrivirea „rădăcinilor” care îl ţintuiesc de străfundul pământului. La capătul unui an, în clipa în care ultimele legături sunt pe cale să cedeze, Amirani se lasă pradă unei izbucniri de mânie şi îşi reîmplântă stâlpul pentru încă un an (vezi mai jos, p. 110) 20. După cum ştim, cele care se împotrivesc smulgerii sunt prelungirile subpământene ale suportului. Aşa se face că smuciturile lui Amirani asupra acestei reţele care se scufundă până în străfundul pământului provoacă, atunci când zbuciumul este deosebit de aprig, zguduiturile cutremurelor. Tocmai aceasta şi este, în fapt, explicaţia pe care georgienii o dau cutremurelor de pământ21.

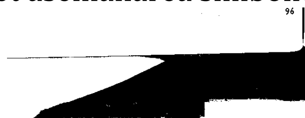
Or, această credinţă este, poate, legată de alegerea ferigii pentru

a ilustra, în regnul plantelor, înrădăcinarea tentaculară a stâlpului lui i Amirani. Într-adevăr, punerea ferigilor în legătură cu fenomenele seismice nu este un lucru rar. După un mit din Columbia britanică, o femeie „mai mare peste cutremure” este preschimbată într-o ferigă-vultur. Claude Lévi-Strauss notează cu acest prilej (citându-l pe L. Abrams, *Illustrated Flora of Pacific States*, 1955, I, p. 23), că această plantă „posedă un rizom subţire, lemnos şi neregulat ramificat, care se târăşte până departe pe sub pământ”. Mitul indian o descrie şi el ca pe „o liană târâtoare”. „Bătrânele culegătoare trebuia*ul* prin urmare să brăzdeze pământul pe mai mulţi metri cu băţul lor de scurmat, iar truda aceasta putea evoca imaginea unui cutremur de pământ în miniatură” (C. Lévi-Strauss, *L'homme nu*, 1971, pp. 431 – 432; vezi şi p. 427).

Dar iată un fapt mult mai interesant, care dovedeşte, după cum remarcă C. Lévi-Strauss, că nu e vorba despre o speculaţie datorată etnologului sau observatorului:

„Unele grupuri salish aflate la o distanţă la fel de mare între ele ca Bella Coola şi Tillamook, ambele despărţite de multă vreme de grosul familiei lor lingvistice, în direcţii diametral opuse, fac această asemănare aproape în aceiaşi termeni” (*ibid*., p. 432).

Miturile lor respective istorisesc anume că, după ce nişte femei au smuls un rizom mare de ferigă, pământul s-a prăbuşit ca la un cutremur; tot aşa, pământul a început să se cutremure, pentru că un om era cât pe ce să o mănânce pe „mama ferigilor”, smulsă de nevasta lui (*ibid*.) Toate aceste mituri ne spun, cu teate diferenţele dintre ele, acelaşi lucru: pământul se cască sau se cutremură atunci când se smulg rizomii de ferigă. Aceeaşi răsturnare pământească se petrece şi când Amirani caută să smulgă din pământ rădăcinile care ţin acolo stâlpul de care este legat. Această comparaţie ne îngăduie să percepem mai concret asemănarea simbolică dintre



} rădăcinile subpământene ale stâlpului şi ramifica

ţiile îngropate ale ferigilor.

Pe planul imaginilor şi al prevestirilor, apariţia acestei plante q completează şi o întăreşte pe cea la viţei înalte şi pe cea a rugilor. Fără

ea, aparatura

chinului n-ar fi de ajuns ca să-l ţină prizonier pe erou. Este nevoie de substitutul vegetal al lanţu

rilor: coardele de viţă; suportul este rugul (o va

netate de *smilax* – „tisă”); în sfârşit, legăturile subpământene care ajung până la dimensiuni neobişnuite sunt reprezentate de rizomii îngropaţi ai ferigilor.

În cadrul simbolicii vegetale, cele trei specii urâte de Abrskil concură pentru a da o ilustrare coerentă şi fără lipsuri a chinului şi a instrumentului acestuia. Să suprimăm vreuna dintre ele, şi complexul de instrumente – lanţuri/stâlp/legă-iuri subpământene – rămâne ampxitat de un element esenţial. Iată de ce interpretarea propusă se arată satisfăcătoare: ea lămureşte funcţia fiecărei plante luate izolat, dând totodată seama asupra legăturii necesare care legitimează apariţia lor laolaltă în legenda abhază.

Să mai reamintim o dată că „interpretarea vegetală” a dispozitivului de tortură nu este specifică doar tradiţiei abhaze. Ea se impune în egală măsură, şi de mai multe ori, de-a lungul: versiunilor georgiene. Se întâmplă, într-adevăr, adesea ca echivalenţa să fie exprimată în limbajul propriu mitului, adică prin mijlocirea unei preschimbări concrete a substanţelor vegetale în elemente metalice: copacul se face stâlp, ramu—rile sau lianele se schimbă în lanţuri de fier. Fenomenul este atestat în numeroase variante.

Confruntarea tuturor versiunilor propriu-zis caucaziene (georgiene şi circaziene) ne arată că instrumentul chinului a făcut obiectul a trei concepţii concurente între ele:

1. Eroul este încătușat direct de *stâncă*.

2. Este înlănţuit de un *stlip de metal*.

3. Este legat printr-un mijloc în întregime *vegetal*.

Importanţa acestei triple distincţii îşi va arăta toată amploarea atunci când vom ajunge la interpretarea mitului în ansamblul lui.

Să mai remarcăm, în fine, că mărturia tradiţiilor armeneşti despre care va fi vorbă acum nu schimbă cu nimic validitatea schemei date, pentru că ele se integrează pur şi simplu în una dintre componentele ei: imaginea „stâncoasă” a instrumentului de tortură.

III. TRADIŢIILE ARMENEŞTI

Artawază şi suveranitatea refuzată

Steaua cea bună a autografilor a vrut ca unul dintre cei mai vechi istorici ai Armeniei, Moise de Khoren, să pună oarecare preţ, orice ar fi spus el, pe tradiţiile populare, pe epopeea orală şi pe legendele şi superstiţiile din ţara lui22. Cu toate că îl pofteşte pe cititor să se ferească de atari „pălăvrăgeli de femei bătrâne”, el se osteneşte să transcrie unele cânturi epice şi credinţe, în care putem recunoaşte adesea veritabile fragmente ale unor mitologii dispărute 23.

Interesul mărturiei lui este unul îndoit: mai întâi, el transmite adesea unele episoade mitice din care nu a mai rămas nicio altă urmă, sau unele versiuni armeneşti paralele cu unele legende atestate în altă parte; apoi, poveştile pe care le relatează pot fi *datate*: putem fi siguri că ele circulau deja în tradiţia orală anterioară veacului al IX-lea al erei noastre.

Iar Moise de Khoren ne povesteşte destinul tragic al unui rege al Armeniei, Artawază, în care nu vom putea să nu-l recunoaştem pe fratele georgianului Amirani. Istoricul ne avertizează el însuşi că nu cunoaşte „faptele” acestor regi „decât din cânturile epice” pe care le rezumă sau din care citează unele pasaje, infăţişându-l pe regele Artases, tatăl lui Artawază, el îi atrage atenţia cititorului:



Faptele ultimului Artases îţi sunt în bună parte cunoscute datorită istorisirilor povestite în Qolthan (*i vi-pasanc n or patmin*i *Golt an*).

El rezumă biografia, în mare parte miraculoasă, a regelui Artases şi îşi reînnoieşte avertismentul:

Toate acestea, cum ţi-am spus, îţi sunt cunoscute din poveşti. Cât despre noi, noi ne vom mărgini să pomenim aceste fapte pe scurt şi să explicăm alegoriile din ele (II, 49) 2…

Artases însuşi este un rege de legendă: el a cucerit-o „cu arcanul” pe un mai puţin legendara prinţesă a alanilor, Satinik, i-a înfruntat şi i-a înfrânt pe „urmaşii balaurilor”, pe care i-a măcelărit şi al căror ţinut l-a pârjolit. În fine, el moare, clar însuşi sfârşitul său, cu toate urmările lui, se abate de la regula omenească, fie ea şi regală.

Funeraliile lui ating dimensiuni măreţe. El fu înmormântat pe o năsălie de aur, înveşmântat în hlamidă de aur. Cu el fu îngropată o comoară uriaşă. Dar fastul acesta nu se oprea numai la lucruri: toate

femeile lui l-au urmat în mormânt, precum şi o mulţime nenumărată dintre supuşii lui, fie că s-au oferit ei înşişi să fie jertfiţi, fie că au fost sacrificaţi din poruncă.

Acest prăpăd fără margini îl supără pe fiul lui, pe Artawază, care se mânie că are a domni asupra unei lumi ca şi pustii; el se răsteşte la răposatul rege:

Artawază, se povesteşte, se mânie şi îi spune tatălui său: – „Acum, că tu te-ai dus, luând cu tine toată ţara, cum mai pot eu să domnesc peste ruinele astea?”

(De pe lumea cealaltă, răposatul rege e cuprins de supărare.).

De aceea Artases îl blestemă, spunând aceste cuvinte: „Tu ai să mergi călaresă vânezi pe Azat, sus pe Masis, iar K'adj'în or să te prindă, o să te ducă pe Azat, sus pe Masis; acolo ai să rămâi şi n-ai să mai vezi lumina”.

Babele mai povestesc despre el că este cetluit (*argeleal kay*) într-o peşteră, legat cu lanţuri de fier; că doi câini ling fără încetare lanţurile lui şi că el se străduieşte să scape ca să împlinească sfârşitul lumii; dar, la zgomotul ciocanelor fierarilor care bat în nicovale, lanţurile lui, se zice, se întăresc la loc. Iată de ce şi acum mulţi fierari, urmând spusa legendei, bat de trei sau de patru ori în nicovală duminica, pentru ca lanţurile lui Artawază, spun ei, să se întărească iarăşi.

Dar adevărul adevărat este precum l-am spus mai sus (II, 61).

Să subliniem faptul că Moise de Khoren procedează foarte precis la o anchetare a literaturii orale: el a cules şi notat tradiţii din cele mai diverse şi prin obârşia, şi prin natura lor – povestiri epice, basme ale unor „babe” şi compoziţii ale „barzilor” armeni (*ergic k1*) – şi ne oferă recolta sa, arătându-şi preferinţa pentru cutare sau cutare versiune a faptelor. Acest procedeu dă întregul ei preţ recoltei pe care ne-o lasă el, pentru că putem fi siguri că aici găsim legendele aşa cum erau ele spuse în acea vreme, fără intervenţia vreunui învăţat sau a vreunui spirit prea zelos.

Scurta şi tragica aventură a lui Artawază se suprapune foarte exact celei de a doua părţi a gestei lui Amirani. Această concordanţă aproape perfectă este cu atât mai remarcabilă cu cât efectul ei se face simţit cu peste zece veacuri mai târziu. Este de ajuns să urmăm pas cu pas istoria \ legendarului rege armean pentru a regăsi schema şi,

adesea, fondul de imagini al pătimirii lui Amirani. Cu toate că prezentarea vrea să istoricizeze, ne aflăm în plină mitologie, după mărturia cronicarului însuşi.

În pofida miraculosului care impregnează întreaga povestire, eroul rămâne totuşi o simplă fiinţă omenească, la fel ca şi în Georgia, unde, în unanimitate, variantele fac din Amifani un om, dar desigur unul ieşit din comun, legat de lumea suprafirească mai cu seamă prin obârşia şi prin ereditatea lui (fiu de zeiţă, fin al lui Dumnezeu et «.). Chiar şi mai mult aici, fantasticul, neobiş-nKÂtul sunt plasate în partea tatălui, a regelui Artases, a cărui existenţă nu este decât un şir de aventuri extraordinare, care îl aşază deasupra oamenilor până şi în moarte, de vreme ce el ia după sine aproape întregul său regat.

Această trăsătură comună celor două legende, dar mult mai accentuată în cea armenească pentru unele motive pe care le vom vedea îndată, ne face să observăm disproporţia dintre potrivnici în ceea ce priveşte legăturile lor cu supranaturalul: învingătorul lui Amirani este de o altă esenţă decât victima sa; cât despre Artawază „el nu vădeşte nicio putere magică, pe când tatăl lui acţionează, dimpotrivă, recurgând la forţe nedefinite, dar a căror mânuire implică stăpânirea unor puteri suprafireşti; puterile care îl apropie; pe Artases mai degrabă de zei decât de oameni sunt cele care îi îngăduie să vorbească fiului său de pe lumea cealaltă pentru a-l constrânge la anume /fapte, să acţioneze de dincolo de mormânt asupra. mersului lumii, să pună în mişcare nişte fiinţe /demoniace cum sunt K'adjiii, să arunce asupra celor vii un blestem ale cărui urmări se produc de îndată şi rămân să se înfăptuiască până la sfârşitul vremilor. Faţă de aceste haruri fără seamăn, Artawază apare parcă şi mai vulnerabil, şi mai uman: el nu poate face nimic împotriva celor întreprinse şi hotărâte de tatăl său cel răposat.

Perechea georgiană, caracterizată de relaţia *Dumnezeu supremi erou muritor* şi de legătura *naşi fin* (a cărei valoare sociologică – *tată/fiu* – o cunoaştem, v. mai sus, p. 61), corespunde perechii armeneşti, definită de dublul raport *rege miraculos prinţ omenesc* şi *tată/f* în

Toate îmbinările sunt bine respectate şi aici, şi acolo – totodată rudenia dintre cei doi protagonişti, inclusiv decalajul de generaţii, şi distanţa de netrecut care îi desparte: Dumnezeu acţionează din cer, iar

regele Artases de pe lumea cealaltă.

Cât despre cauza însăşi a antagonismului, ea persistă în ambele cazuri, dar cu preţul unei remarcabile preschimbări, care, fie şi inversând punerea problemei, lasă totuşi neatinse datele ei esenţiale şi ajunge la un rezultat neschimbat, în Georgia, Dumnezeu este făcut să-l pedepsească pe Amirani de un motiv şi de două raţiuni:

1. Motivul: nesupunerea eroului şi provocarea; pe care o tot aruncă el.

2. Prima raţiune: să pună capăt sau să stăvilească puterea eroului asupra lumii.

3. A doua raţiune: să-l împiedice să nimicească viaţa de pe faţa pământului.

În Armenia, sunt respectate aceleaşi componente, dar între ultimele două se petrece un fel de răsturnare de orientare, un fel de schimb de roluri:

1. Motivul: regele Artases se mânie din pricina neascultării şi a asprelor mustrări ale fiului său.

2. Cauza conflictului este tot suveranitatea, dar învinuirea adusă de tată devine inversă faţă de cea din gesta lui Amirani: ceea ce i se reproşează prinţului armean este *refuzul de a doinhi*, şi nu abuzul de puterea suverană, de care se face, dimpotrivă”, vinovat eroul georgian.: 3. Distrugerea parţială. a lumii îi este reproşată aici tatălui de către fiu, pe când în Georgia este invers. Altfel spus, Artawază ridică împotriva tatălui său învinuirea pe care Dumnezeu o aduce finului său Amirani.

Cum putem explica această răsturnare, această

distorsiune care marchează legătura dintre mitul armenesc şi legenda georgiană?

V Suntefn siliţi să ne punem o dublă întrebare:

„Nu Cumva epopeea armeană a desfăcut o biografie unică pentru a-i împărţi componentele asupra a două generaţii, atribuindu-i tatălui o seamă de isprăvi războinice, iar fiului, nesupunerea şi

pătimirea? Sau poate, dimpotrivă, gesta lui

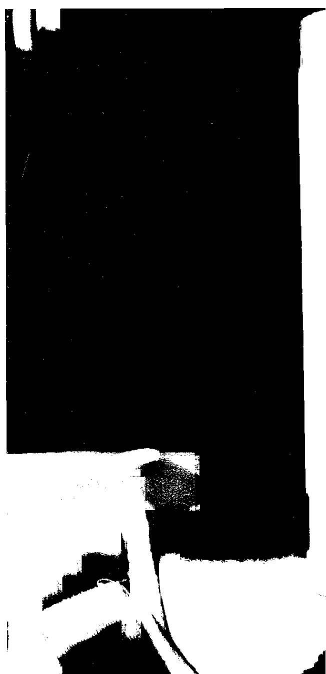
Amirani să fi trecut pe seama fiului o viaţă de războinic pe care mitul armenesc, sau modelul care leagă şi fiul cel legat

Biografia tatălui, a lui „Artases, strânge munţi de izbânzi şi de minuni care, în comparaţie cu personajul lui Amirani, îi lipsesc lui Artawază, a cărui acestuia, i-o atribuia tatălui?

viaţă se mărgineşte la sfidarea răposatului rege şi la platirea acestei greşeli. Desigur, faptele de arme ale suveranului armean nu-şi află toate răspuns, în legenda georgiană, dar mai multe. dintre ele – şi cele mai de seamă – le amintesc pe cele pe care gesta i le atribuie lui Amirani. Artawază triumfă asupra urmaşilor lui Azda-hak, care nu este altceva decât un avatar al Monstrului indo-iranian, cu trei capete (vezi mai mis, Cap. I, p. 62); el măcelăreşte tot neamul „urmaşilor balaurului”, nişte demoni cărora le pârjoleşte ţinutul; el o cucereşte, răpind-o cu laţul, după un salt uluitor al calului său pe deasupra marelui râu Kura, pe Satinik, prinţesa alanilor, care se află în strânsă înţelegere cu spiţa demonilor nimicită mai înainte (Moise de Khbren, II, 48 – 50). Putem, recunoaşte în toate acestea izbânzile cele” „mai de seamă care marchează lina. după alta cariera: lui Amirani: victoria asupra Celui cu trei capete şi asupra *balaurilor carr s-dn născut din el*, măcelărirea tuturor demonilor, Răpirea unei „logodnice, ea însăşi de obâr Şie demonică, la care a ajuns datorită zborului miraculos al calului pe deasupra mărilor. Şi o altă potrivire: şirul aventurilor lui Artases se încheie prin distrugerea parţială a lumii, tot după cum faptele lui Amirani iau sfârşit atunci când el a pustiit aproape tot pământul. Obţinem astfel următoarea schemă:

.”...	Ar menia	Ge orgia
O viaţă de erau şi: nimicirea. p ar fi ăla a lumii.	Art ases	A mirani
Nesu-punerea, şi întreitul chin	Art awază	

U.n. tătare transfer... înfăptuit într-un sens sau în celă Mt pornind de la – un mit. care a preexistat, a; tăi – epdf), ei i-arme Heşti, cât şi gestei georgiene, af şi de natera să explice fenomenul de inversare pe care l-am constatat mai sus. Artases, luând asu



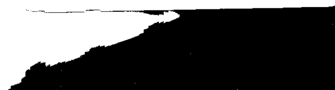
prăşi o viaţă de erou, trebuie deopotrivă să-şi ia pe umeri şi lipsa de măsură care este încheierea firească şi de neocolit a acesteia. Am putea astfel înţelege de ce suveranul, tatăl, cel ce pedepseşte, primeşte o trăsătură negativă care ar părea de altfel să-i aparţină celui nesupus: distrugerea unei părţi a lumii. Dar, în acelaşi timp, în persoana lui Arta-Ses, totodată distrugătorul lumii şi călăul eroului nesupus, se află în mod necesar concentrate două funcţii pe care gesta georgiană le împarte între Amirani şi Dumnezeu. El se află deci în dreptul său atunci când îi aduce fiului învinuiri care privesc suveranitatea, de vreme ce acesta este motivul care se află la obârşia zâzaniei, ca motor al ei, motiv anterior modificărilor aduse de epopee sau de legendă. Dar lui nu-i este cu putinţă să-i reproşeze lui Artawază – ca Dumnezeu lui Amirani – un abuz de suveranitate, de vreme ce rolurile au fost inversate: Artases nu mai domneşte, ci a murit; în schimb, Artawază este stăpânitorul, şi cu drept deplin. Iată de ce acuzaţia care i se aduce devine una inversă: Artases nu-l poate învinovăţi pe fiul său decât pentru refuzul de a mai domni – ceea ce şi face.

Prin urmare, *trebuie* ca Artawază să ia o atitudine negativă în

privinţa suveranităţii, *fie prin exces*, *fie prin lipsă de participare*. Situaţia dată impune cea de a doua soluţie.

Confruntând tradiţiile georgiană, cerkeză şi abhază am constatat că eliberarea eroului înlănţuit, cu toate consecinţele ei, făcea obiectul a două concepţii diferite, reprezentând feţele opuse ale aceluiaşi mitologem: păstrarea lumii aşa cum a făcut-o Dumnezeu este condiţionată de ţinerea în captivitate a eroului pedepsit prin chin.

Vom putea constata acum că şi în Armenia lucrurile stau la fel şi că versiunea „negativă” (de tip cerkez) a lui Moise de Khoren cunoaşte o complinire „pozitivă” (de tip abhaz) într-o tradiţie transmisă de un autor cu mult mai vechi.



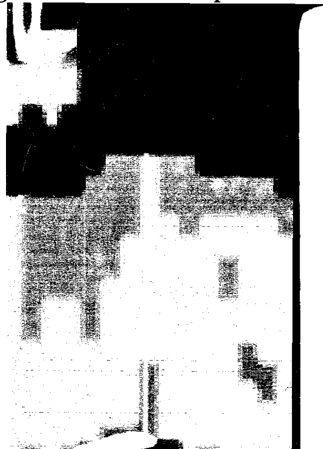
Versiunea lui Eznik: domnia cea eu neputinţă

Ea este datorată penei curgătoare şi învăţate a episcopului armean Eznik din Kolb, care a încheiat de scris către anul 440 o lucrare pe drept cuvânt celebră, cunoscută sub numele de *împotriva sectelor* (*Ele alandoc*), dar pe care o vom intitula mai degrabă, urmându-l pe părintele Maries, *De De-o* 25. Combătând cu energie şi cu vioiciune credinţele mincinoase cunoscute la vremea sa, Eznik furnizează unele preţioase informaţii asupra doctrinelor, a mitologiilor, a legendelor şi a practicilor păgâne care erau în fiinţă în Armenia de la începutul sec. V e.n. El ajunge astfel să rezume pe scurt o credinţă populară armenească asupra eroului Artawază:

Meşteşugul demonilor de a lua minţile i-a înşelat pe armenii închinători la zei mincinoşi, (făcându-i să creadă) că demonii l-ar fi pus în fiare pe un anume Artawază, care mai trăieşte şi astăzi şi trebuie să iasă şi să pună stăpânire pe lumea asta; iar necredincioşii rămân legaţi de această nădejde mincinoasă, ca şi evreii, care rămân încătuşaţi de zadarnica nădejde că D avid trebuie să vină să clădească Ierusalimul, să-i adune pe evrei şi să domnească acolo peste ei26.

Nu este mult, dar puţinul acesta ne învaţă foarte mult şi are darul de a confirma anumite puncte hotărâtoare. Mai întâi, avem de acum încolo siguranţa că legenda eroului încătuşat era cunoscută în Caucaz încă înainte de sec. V şi că era îndeajuns de populară, de vie, pentru ca autorul să-şi ia osteneala de a o pomeni şi de a o lua în derâdere. Apoi, textul confirmă vechimea rolului pe care un număr de

versiuni recente li-l atribuie demonilor în prinderea eroului. Ca şi în cea de a doua versiune georgiană şi în povestirea lui Moise de Khoren, demonii sunt cei care l-au pus pe Artawază în fiare: *zomn Artawază anun argeleal ic e diwac* („Devii îl ţin încătuşat pe un anume Artawază"). Tocmai de aceea şi este folosită legenda în demonstraţia apologetului armean, pentru a ilustra următoarea afirmaţie:



Iasmele răufăcătoare, „balaurii" şi „Devii" nu au nicio putere să ţină înlănţuită la ei vreo fiinţă vie, pentru că nu sunt decât nişte „dobitoace". Şi sunt luate două exemple, fiecare privitor la o credinţă mincinoasă: cea după care Alexandru cel Mare ar mai fi în viaţă, ţinut în captivitate de „balauri" (*ibid*.), şi cea privitoare la Artawază.

Convingerea eshatologică pe care o putem ghici prin mijlocirea povestirilor despre Amirani şi care prinde un şi mai limpede contur în legendele abhaze primeşte aici o expresie şi mai categorică: prizonierul rămâne în viaţă pe vecie şi trebuie să se elibereze odată şi odată, trebuie să „iasă" (*dând*); exemplele puse în paralelă cu soarta lui Artawază vorbesc în acelaşi sens: grecii speră în eliberarea lui Alexandru, evreii în întoarcerea lui David. Celelalte versiuni caucaziene dau acestei nădejdi şi acestei siguranţe într-o eliberare viitoare o formă diferită: ele n-au mai păstrat din ea decât strădania mereu reîncepută – tot pe atât de încăpăţânată, pe cât de zadarnică – pe care eroul o face de a se smulge din lanţurile sale; cât despre nădejdea pe care o au oamenii, ea s-a preschimbat într-o primejdie pentru omenire. Venerabila mărturie armenească se întâlneşte, peste un răstimp de cincisprezece veacuri, cu spusele legendei abhaze;

eliberarea prizonierului nu numai că nu este indiferentă, ca în Georgia, sau de temut, ca la cerkezi, ci este ţinta unei nădejdi fierbinţi... J „*r*...



Textul – lui Eznik mai. aduce „înşine... şi un indiciu preţios, asupra unui, punct. căpiţa!, întâlnin. duse şi în această privinţă cil; – povestirile abhaze: este vorba despre legăturile... dintre e, el pedepsit şi suveranitate. Eznik formulează limpede credinţa răspândită „la armenii închinători la zei mincinoşi”: ei. sunt. convinşi, că Artawază trebuie să se elibereze, odată şi odată din lanţuri şi, „să pună stăpânire pe-lumea ast-a (unel*oc z1-asxarh-s*). *C*uvintele întrebuinţate nu lasă loc nici unei îndoieli: este vorba tocmai despre pământ, despre pământul aces*ta ăl* n*o*s*tru, du*pă cum ne-o arată articolul postpus – s, c*a*re desemnează lumea de aici, de aproape 27, opusă restului universului (atât cerului cât şi lumii de apoi). Construcţia folosită aici – participiul viitor în – ºC – *f*verbul „a fi” – exprimă viitorul de necesitate, obligatoriu: unel*oc ice*, „*e*l are, trebuie să pună stăpânire”: această marcă a necesităţii corespunde perfect aspectului eshatologic al credinţei păgâne.

Cât despre verbul *unei*, „a apuca, a ţine, a stăpâni”, el desemnează posesiunea fermă, proprietatea (cf. hititul *ep-mi* „apuc, am”), pe când posesiunea „slabă”, apartenenţa este exprimată cu ajutorul unei cu totul alte construcţii, care nu face apel la verbul unei28.

Prin urmare, în cel mai vechi stadiu al legendei, eliberarea lui Artawază echivalează cu domnia lui asupra lumii acesteia a noastre. Este vorba despre o urcare la domnie şi despre o suveranitate dorită, chemată de către oameni, aşa după cum o arată comparaţia pe care o face Eznik, care aseamănă credinţa armenilor cu cea a evreilor care nădăjduiesc în întoarcerea şi în domnia lui David.

Intervenţia acestei atestări armeneşti are deci un dublu interes. Ea confirmă vechimea interpretării complet pozitive a eliberării prizonierului și a urmărilor acesteia pentru omenire; atitudinea abhazilor nu este deci rezultatul unei remodelări specifice lor, ci corespunde uneia dintre valenţele mitului originar. Ea mai demonstrează, în fine, că paralela în confruntare a celor două concepţii opuse nu este un fenomen recent: ea apare la fel de bine din confruntarea textelor armeneşti din Evul Mediu timpuriu, ca şi din cea a tradiţiilor georgiene, cerkeze şi abhaze, mai tinere cu douăsprezece până la cincisprezece veacuri.

Vârsta de aur a omenirii şi răsturnarea lumiiambele teorii aparţin cu siguranţă, şi una, şi cealaltă, şi anume împreună, celui mai vechi fond al mitului lui Amirani.

Capitolul al Hâlea

ÎNMORMÂNTAREA DE VIU

ŞI ÎNCERCĂRILE DE ELIBERARE



IJIS – ilf ăţi.

Toate slincile crap ară la temelie, și se desfăcură ca niște bucăţi sub apăsarea unor pene: *o parte a bolţii fu văzută izbucnind în sus, ca ridicată spre cer de niște fire iuţi*: *flăcările roșiatice și verzui ale pucioasei și lava cea neagră a scurgerilor de argilă topită se izbiră și se înfruntară o clipă sub un dom maiestuos*: *apoi se văzu*

cum lungile coame de stâncă mai întâi

se clatină, apoi, se înclină, apoi se *prăbușesc rând pe rând* (-.)

Uriaşul îşi dormea somnul de Veci în mormântul pe care Dumnezeu. i-l făcuse pe măsură (...).

Alexandre Dumas, Vicontele de Bragelonne, *vol. IV*, *cap*. *LXII*.

I. CEA de-a DOUA FAZĂ A CHINULUI:

SUB ST ÎNCĂ CEA BOLTITĂ...

Cutremurul şi înmormântarea de viu

Iată-l deci pe Amirani încătuşat de stâlpul cel de nedezrădăcinat, îndată după aceea, Dumnezeu îl acoperă cu un munte alcătuit ca o calotă de stâncă. Înmormântarea lui de viu. are, loc astfel:

Dumnezeu îl acoperi pe Amirani cel cetluit cu gheţarii Gerget-i şi cu muntele Kâzbeg, ca să nu mai vadă nici cerul, nici pământul şi să fie lipsit de lumină şi de bucurie. De atunci, Amirani se afla încătuşat în adânc (LA l, p. 217).

Această fază a pedepsei implică o uriaşă răsturnare geologică, punerea în mişcare a unuia dintre cei mai impunători gheţari din Caucaz şi mutarea din loc a celui mai înalt masiv muntos d. după Elbrus. Nu este deci vorba despre o simplă închidere în fundul unei peşteri, ci despre un impresionant cutremur de pământ, care face parte din cosmogonia şi din mitologia etiologică 1. Aceasta, pentru că gheţarii şi masivurile Caucazului şi-au dobândit aşezarea şi forma definitivă doar în urma unei atare pătimiri a pământului. Cele mai multe versiuni, chiar şi cele mai puţin circumstanţiate, pomenesc mutarea din loc a munţilor pe care Dumnezeu o înfăptuieşte ca să-l înmormânteze pe osândit:

El îl acoperi cu un munte uriaş (LA 4, p. 249). Muntele îl învălui de sus în jos ca o căciulă (LA 19, p, 267).

Această orogeneză artificială ia adesea înfăţişarea unui măreţ cataclism:

Se stârni p furtună înspăimântătoare, cu tunete şi fulgere, munţii se strămutară din loc şi tăiară calea ce ducea până la Amirani (LA 24, p. 303).

Dar eroul nu se află singur sub bolta cea de stâncă. Alături de el stă copoiul Q'ursa, născut dintr-o pereche de vulturi:

Toată ziua, câinele linge lanţul cel plin de muşchi şi de rugină, îl linge şi subţiază fierul cel albastru. Lanţul stă să se rupă, inima lui Amirani tresaltă de bucurie, iar el trage nădejde să fie iar liber şi să se mişte. Dar în clipa aceea, în Joia Mare, blestematul de fierar bate cu

ciocanul în nicovală, şi lanţul ajunge iarăşi gros şi tare (LA *i*, *p*. 217).

Truda fără folos a câinelui întraripat poate fi regăsită în cele mai multe variante, chiar şi în cele mai vechi sau mai îndepărtate. De pildă la cerkezi:

Câinele culcat lângă tine îţi subţiază lanţurile. Ele au ajuns deja ca un fir de subţiri, e cât pe ce să le taie cu colţii lui i Dar fierarii din fierărie se scoală devreme, bunii de ei! Ei bat în nicovală, iar lanţurile se strâng la loc (Ga-dagatl, nr. 62).

Am văzut că versiunea armeană, veche de peste zece veacuri, explică la fel ţinerea în lanţuri a lui Artawază (vezi mai sus, pp. 99 – 100).

Totuşi, un anumit număr de variante concep şi reprezintă în alt chip faza subpământeană a chinului. De astă dată strădania lui Amirani – ajutat sau nu de câinele lui – se abate asupra stâlpului şi nu asupra lanţului:

Dumnezeu îl legă pe Aram-Xut'u (= Amirani) de un stâlp de fier de o sută de puduri şi aşeză în faţa lui un ciocan de patruzeci de puduri.

Tot anul, Aram-Xut'u smuceşte de stâlp ca să-l smulgă şi să se elibereze. Când nu-i mai trebuie decât un pic de străduinţă, o codobatură vine şi se aşază pe stâlp. Aram-Xut'u se supără:

„Ce are de mă priveşte de sus?”

El aruncă ciocanul după pasăre, dar aceasta îşi ia zborul, iar stâlpul lovit de ciocan se înfige din nou în pământ (LA 14, p. 309).

Acest grup de variante este de o uniformitate remarcabilă, găsim în el aceleaşi însemnări precise, de pildă specia păsării sfidătoare: este mereu vorba despre codobatură, chiar şi în versiunile svane şi abhaze 2. Fierarii nu par a juca în ele niciun rol, decât cel mult prin intervenţia ciocanului; Amirani ar fi în acest caz, aşa zicând, propriul său fierar, dat fiind că ciocanul care apare la momentul oportun este socotit drept unealta firească a eroului:

Cu toţii ştiu că Amirani ţine în mână un ciocan; împreună cu Q'ursa, el trage afară din pământ stâlpul de care este legat; o codobatură se aşază pe el. Întărâtat, Amirani bate în stâlp cu ciocanul şi îl înfundă astfel iarăşi în pământ. Dacă Amirani s-ar libera din legăturile lui, el i-ar nimici pe toţi fierarii (LA 9, p. 236; cf. şi LA 2, LA 15, LA 20, LA 23).

Aşadar, cu toate că ei nu apar în aceste versiuni, Amirani îi socoteşte vinovaţi pe fierari pentru reţinerea sa în captivitate. Aceasta confirmă funcţia metonimică a ciocanului, la care vom reveni într-un capitol viitor (vezi mai jos, pp. 198 – 200).

Deocamdată să rămânem la scenariul pe care ni-l transmit cele mai multe dintre variante:

Câinele roade lanţul zile întregi şi, de fiecare dată, lanţul este cât pe ce să se rupă în Joia Mare, dar atunci fierarii intră în tăcere în fierăria lor, se pun pe lucru şi lanţul ajunge iar ca la început (LA 19, pp. 267 – 2GS).

Valoarea simbolică a gestului pare limpede: iată un eşantion din tipul de magie numită îndeobşte „simpatică" şi pe care aş prefera să o numesc „analogică", în care actul concret atrage după sine îndeplinirea automată a omologului său imaginar sau suprafiresc. Actorii acestei mici drame sunt perfect conştienţi de efectele simbolice ale purtării lor, şi exprimă relaţia fără nicio ambiguitate. Iată, de pildă, fierarul acesta ime-reţian (din Georgia de Apus, 1944):

În Joia Simtă, fierarul intră în tăcere în fierărie şi bate de trei ori în nicovală cu ciocanul. Astfel, lanţurile lui Amirani se fac mai tari, iar el rămâne încătuşat (LA 25, p. 292).

De altfel, fierarii ştiu – şi o spun adesea – că gesturile acestea reproduc şi înnoiesc operaţiunea „mitică" prin care eroul a fost încătuşat:

Cel care i-a făurit lanţul lui Amirani e un fierar, cu lanţul acela a fost el încătuşat (*ibid*.).

Dar magia analogică nu este, singură, îndeajuns pentru a asigura eficacitatea operaţiunii: este. nevoie şi de *tăcerea*, de *muţenia* înfăptuitorului. Cele mai multe variante insistă asupra acestei condiţii imperative.

Fierarul cel mut, femeia cea vorbăreaţă şi incovala cea zgomotoasă

Fierarii sunt conştienţi de necesitatea aceasta şi explicăei înşişi faptul că eficacitatea simbolică a gesturilor lor depinde întru totul de muţenia lor. Iată faptele, aşa cum le descrie în 1946 un fierar din Mtiuleti (Georgia de Răsărit), al cărui tată, la aceavreme, în vârstă de şaizeci şi nouă de ani, fusese, el însuşi preot păgân:

Amirani are un câine de vânătoare care-i linge lanţul şi îl toceşte

într-un an. În Joia – Sfântă, fierarul *cel tăcut* se-scoală devreme, trece, în fierărie, meştereşte un lucru *în tăcere*, şi aşa e bine pentru familia lui. De pildă, taie o crace de fier care se pune pe toarta unei puţini cu unt.



Uite, potcoava de aici a fost bătută la poartă *în tăcere*, în Joia Mare.

Şi ce-are asta de a face cu Amirani?

Ei bine, când fierarul intră în fierărie în Joia Mare şi se pune pe lucru, lanţul (lui Amirani) ajunge iarăşi gros. El meştereşte un lucru mic, vreo zece sau cincisprezece minute, meştereşte ceva, şi anume pe muteşte. Dacă vorbeşte, lucrul pe care l-a făcut nu mai are nicio valoare (LA 13, Virsaladze, 1958, nr. 536, pp. 318 – 319).

Ultima frază a fierarului georgian ne scuteşte de orice comentariu: interpretarea a fost dată de înşişi cei interesaţi.

În Caucaz, obligativitatea tăcerii, oricare ar fi ansamblul ritual sau protocolar de care ţine, nu apare niciodată în mod izolat. Ea este legată în mod necesar de unele recomandări pozitive şi negative, fără de care n-ar avea cum să fie pusă în practică şi la a căror întărire şi justificare contribuie şi ea, la rândul ei. Intră în joc aici mai multe sectoare ale experienţei omeneşti: vorba, sexul, hrana, vederea etc. Legăturile care unesc e aceste elemente şi aceste moduri de comportament alcătuiesc un sistem complex, ca un fel de reţea de simboluri care se suprapune modurilor de comunicare practicate în mod obişnuit şi le asigură înlocuirea în anumite circumstanţe determinate 3. Astfel, o interdicţie în privinţa unei activităţi date presupune şi altele, care acţionează asupra unor sectoare diferite şi, în acelaşi timp, implică existenţa unei recomandări nemijlocit inverse.

Aşa stau lucrurile şi în gesta lui Amirani, şi aceasta cu prilejul fiecăreia dintre ultimele două faze ale pătimirii lui.

Respectării de către fierari a unei interdicţii de a vorbi îi corespunde încălcarea simultană a opreliştii de către femei. Fierarul din Mtiuleti, deja pomenit, îşi continuă astfel povestirea:

Femeile au obiceiul să-şi pună un jug pe ceafă, şi e foarte bine dacă cineva comandă un astfel de lucru făcut în tăcere. Nu poţi sta lungă vreme în tăcere. Aşa, anul trecut, a venit una să mă bată la cap şi îmi tot vorbea. Eu n-am scos o vorbă. Pe urmă, a mai venit una, să *w*

dea şi ea din gură; eu am deschis uşa şi i-am făcut, cu mâna, semn şase ducă; dar tot n-am scos niciun cuvânt, m-am ţinut tare (LA 13, loc. cit.).

Legătura dintre obiectele făurite şi femeia nestăpânită constituie una dintre datele fundamentale ale ideologiei georgiene, pe care o vom regăsi adesea, exprimată prin mijloace variate. Aici, ea se manifestă sub două forme. Mai întâi, printr-o legătură aproape materială: fierarul meştereşte (în tăcere) un obiect ritual, pe care femeile îl poartă cu prilejul anumitor practici magico-religioase rezervate numai lor 4. Pe de altă parte, femeile cele gureşe, venind rând pe rând să-l bată la cap pe fierarul cel mut, încalcă ele însele opreliştea. Această provocare rituală, care opune vorbăria nestăpânită a femeilor, muţeniei bărbatului, mai primeşte şi alte moduri de exprimare, mai cu seamă în ultima fază a chinului lui Ami-rani (vezi mai jos, pp. 124 – 127).

Dar tăcerii fierarului îi corespunde în acelaşi timp un ecou sonor, un zgomot obligatoriu: cel al ciocanului care bate în nicovală. Gălăgia aceasta nu numai că nu poate fi evitată, dar ea este prescrisă anume şi contribuie la eficacitatea simbolică a gestului care întăreşte lanţurile lui Amirani. Versiunea armenească din sec. VIII ne-o spune limpede: Artawază, în aceleaşi condiţii ca şi Amirani, este pe cale să se elibereze:

Dar, la zgomotul ciocanelor fierarilor care bat în nicovale, se spune că legăturile lui se întăresc iarăşi (Moise de Khoren, II, 61).

Textul precizează expres că *zgomotul ciocanului pe nicovală* este cel care întăreşte iarăşi legăturile prizonierului.

Muţenia rituală a fierarului are deci drept contrapondere sonoră nu numai vorbăria nestăpânită a femeilor, ci şi zgomotul ciocanului căzând pe nicovală. N-am putea fi atât de categorici pe temeiul unei mărturii unice şi îndepărtate, dacă şi alte motive, bazate pe un ansamblu de fapte bine întocmite între ele şi indiscutabile, nu ne-ar îndemna să punem complexul ritual *tăcerelzgomot* în legătură cu păstrarea lui Amirani în captivitate, într-adevăr, gestul hotărâtor al fierarului nu este un act izolat sau de sine-stătător; el îşi are locul într-un şir lung şi complex de rituri, care ţin mai multe zile şi a căror succesiune este marcată de o grăitoare alternanţă între zgomote puternice, şi tăcerea absolută, cu corelativele Iqr din domeniul vizual, alimentar şi sexual. Jocul acestor prescripţii şi al acestor oprelişti

formează un sistem dinamic al cărui ţel nu lasă nicio îndoială: salvarea şi restabilirea unei periodicităţi ameninţate, a cărei perturbare ar duce la răsturnarea ordinii lucrurilor şi ar pune capăt activităţilor care asigură existenţa omului şi supravieţuirea societăţii.

Este deci vorba totodată de a isprăvi cu perioada care s-a scurs şi de a pune în mişcare mecanismul celei ce stă să înceapă. Această grea trecere se îndeplineşte în timpul săptămânii dinaintea. Paştilor: începând în lunea de după Florii, ea ajunge la punctul culminant în Joia Mare şi se sfârşeşte în Sâmbăta Mare. Maşinăria Timpului s-a tocit în decursul celor douăsprezece luni de mai înainte, echilibrul dintre forţele naturii s-a schimbat încet-îtocet. Dispozitivele care asigură în mod firesc ordinea lumii şi orânduirea componentelor ei nu. mai. funcţionează bine, iar puteri îndeobşte despărţite încep acum să se amestece între ele. Dacă oamenii n-ar interveni cutărie, natura invadatoare ar strivi viaţa socială şi economică.

Muntenii georgieni şi svani înfăţişează această dramă prin recurgerea la imagistica demoniacă: demonii care domnesc asupra meleagurilor sălbatice şi care erau alungaţi acolo au profitat de scurgerea timpului ca să se apropie puţin câte puţin de locurile de unde fuseseră izgoniţi. Cetele lor au năpădit pădurile, fineţele, apoi ogo, ar erle şi grădinile, şi ameninţă, până la urmă „înseşi locuinţele oamenilor. Nemulţumiţi numai să fii, ă-trundă în case, ei caută să pună stăpânire şi pe bunul cel mai de preţ, pe vatră, şi să se vâre şi în



trupurile oamenilor (Bardavelidze, 1941, pp. 77 – 84).

Riturile din Săptămâna Mare, pe care svanii o numesc *henă* mis, „vremea demonilor”, au ca obiect înlăturarea acestora din ţinuturile locuite şi umblate de oameni şi alungarea lor pe meleagurile lor fireşti: în codri adânci, munţi, pustietăţi etc. Vreme de cinci zile, toate actele vieţii cotidiene sunt investite cu o valoare rituală pe care nu o au întotdeauna, lucru la care se adaugă respectarea unor prescripţiuni şi a unor oprelişti specifice 5.

Focurile aprinse iarăşi şi demonii înlănţuiţi

Infiltrarea unor puteri demonice se află în corelaţie cu stingerea înceată şi cu pângărirea focurilor domestice şi sacre. O vatră, ajunsă în

stăpânirea demonilor sau pur şi simplu atinsă de ei îşi pierde prin însuşi acest fapt trăsătura sa cea mai de seamă: puritatea şi puterea de a purifica, pe care muntenii xevsuri o exprimă în invocaţia lor:

O, Foc, dă-ne curăţenia ta l (Bardavelidze, 1941, p. 84).

Fiecare seară este închinată alungării demonilor şi reaprinderii focurilor. Luni seara ajunge asaltul demonic să fie cel mai tare. De atunci, operaţiunile ofensive şi defensive se vor reînnoi în fiecare zi, până la înfrângerea demonilor, în dimineaţa Joii Mari. Bărbaţii sau un reprezentant al lor, numit *myheine*, se învârt în jurul vetrei scuturând tăciuni. În acelaşi timp, mai mulţi dintre ei (sau alt reprezentant al lor) bat tare cu o lopăţică într-o piatră6. Ei mai bat şi cu pietre rotunde în tăişuri de coase. Flăcăruile, scânteile şi zgomotul de metal bătut în piatră alungă demonii, care fug pe uşa rămasă deschisă. Chiar în clipa în care are loc această primă izgonire, bărbaţii astupă uşile şi ferestrele cu crăci şi cu rugi de mărăcini aduşi în aceeaşi zi în acest scop 7.

Aceste ritualuri se repetă în fiecare zi. Marţea mai este închinată şi hranei îmbelşugate: este „ziua drojdiei". Într-adevăr, demonii încearcă să câştige iar în trupurile oamenilor şi ale vitelor terenul pierdut înăuntrul casei. De aceea, ei stârnesc ivirea în organism a unui fel de spirt de rea calitate, sau „drojdie". Ca să dejoace acest atac fiziologic, cu toţii, oameni şi animale, trebuie să fie literalmente „plini", sătui, astfel ca pătrunderii demonilor să nu-i mai rămână niciun spaţiu liber. Iată de ce lumea se hrăneşte sau este hrănită mai mult decât pe săturate: toate organismele vii ajung astfel să fie astupate prin excesul de hrană, îl exact cum se astupă deschiderile caselor cu ajutorul rugilor de mărăcini.

Mai rămâne ca demonii să fie alungaţi din sat şi din împrejurimile lui. Tinerii se ocupă de aceasta în fiece seară, bătând una de alta două, pietre, cât să scoată roiuri de scântei. Alte activităţi se desfăşoară afară şi în cursul zilei, fiind repartizate în două serii opuse, una masculină şi alta feminină, fiecare exercitată în domeniul economic definit prin diviziunea muncii pe sexe: bărbaţii, pe ogoarele cultivate, femeile, la prelucrarea laptelui. Cei dintâi se duc la câmp, sădesc în mijlocul fiecărui ogor câte un rug de mărăcine şi aşază la picioarele lui o piatră rotundă. În acest timp. cea mai vârstnică dintre femei se duce pe malul apei, la izvor sau la râu, de unde aduce, păstrând cea mai adâncă tăcere, o piatră rotundă, menită să fie aşezată

sub sculele de muls, şi un rug de mărăcine care va fi folosit la mânuirea doniţelor de lapte. Să luăm aminte la simetria dintre comportamentul bărbaţilor şi cel al femeilor: întrebuinţând accesorii identice, ei acţionează în mod absolut invers. Bărbaţii *merg afară* ca să sădească rugi de mărăcini şi să pună câte o piatră, pe când femeile *vin înăuntru* spre a aduce aceleaşi obiecte.

Joia Mare aduce izbânda hotărî boare asupra demonilor, dobândită până la anul viitor. În dimineaţa ei, fierarii cei muţi meşteresc un lucru sau pur şi simplu bat în nicovală de mai multe ori.

Uşa este iarăşi astupată cu mare mulţime de rugi de mărăcini, „cel puţin vreo douăzeci”, precizează un informator svan (Cartolani, p. 158, nr. 2).

În cursul zilei, femeile împletesc fir negru. La căderea serii, sforile sunt prinse în jurul mâinilor şi picioarelor tuturor membrilor familiei; cele care duc la îndeplinire această treabă sunt femeile 8.

În aceeaşi seară, toate focurile sunt aprinse iarăşi. Xevsurii (din Georgia de Răsărit) mai aprind unele şi afară, în faţa porţii, şi încing în ele săgeţi fără ampenaj (*ok-i*), pe care le trag departe, strigându-le demonilor: „Na de mâncare, na de băut!; (Bardavelidze, 1941, p. 83).

Zgomot de metal, scântei din bătutul pietrelor, flăcărui mişcătoare din tăciuni şi săgeţi încinse, focuri aţâţate din nou – întreg acest acompaniament focos şi gălăgios nu are cum şi rupt de opreliştile care marchează perioada imediat anterioară, a cărei contrapondere pozitivă o reprezintă. Într-adevăr, zilele care precedă înnoirea sunt închinate abţinerii: tăcere, post, nemişcare, ascunderea sau stingerea focurilor.

Ca atare, nu se cădea să se mănânce bucate pregătite la vatra familiei. Dar de mâncat, tot trebuie mâncat. Ocolirea acestei dificultăţi, dar fără compromiterea eficacităţii simbolice urmărite, o îngăduiau două expediente rituale. Unul dintre artificiile de procedură constă în acoperirea vetrei cu un zăbun mare ciobănesc, tot timpul mesei, luată într-o tăcere de mormânt. Al doilea procedeu e următorul: când se mănâncă bucate cu carne sau cu grăsime, vatra este scoasă afară, adesea dusă în pădure. La terminarea mesei, se ascund cu grijă resturile, chiar şi fărâmituri] e. Apoi vatra este adusă înapoi în casă9.

Se întâmplă adesea ca familia întreagă, cu ramurile ei, să respecte opreliştile doar prin reprezentanţi. De aici se trage obiceiul

„celui ce ţine postul”, *myvme*. Aşa se cheamă cel care ia doar asupra lui toate lipsurile prescrise şi a cărui purtare arată feluritele moduri de abţinere pe care ar trebui să le respecte toată comunitatea, dar pe care constrângerile vieţii productive o fac să le încalce sau să le neglijeze. *M y f m*[3] rămâne culcat în întuneric de dimineaţa şi până seara, fără să bea sau să mănânce. El are grijă să nu spargă sau rupă ceva, nici măcar o aşchie de lemn, şi stă într; o tăcere şi muţenie completă. Cu toate acestea, ţintuirea în nemişcare a unui bărbat, deci a unor braţe de muncă, nu se află la îndemâna oricărei familii, mai ales nu la a celor puţin numeroase. S vanii au născocit un obicei care îl înlocuieşte pe cel de mai sus şi care are aceeaşi valoare simbolică: ajunge să se lege şi să se imobilizeze un *scaun de lemn*, care ajunge astfel *myfme*, fără nicio intervenţie* omenească (Bardavelidze, 1941, pp. 11 – 12). Vom reveni îndată la acest remarcabil rit de substituire, în mod vădit paralel cu captivitatea mitică a lui Amirani.

Complexul legături-tăeere-post

Secvenţele propriu-zis mitice din gesta lui Amirani – adică etapele chinului lui – se află în legătură cu ansamblul ritual al „vremii demonilor”. Eroul prizonier intervine, de altfel, în mod direct în ea, de vreme ce unul dintre riturile finale este menit tocmai întăririi lanţurilor lui. Dar acum ştim deja că gestul simbolic al fierarului se leagă el însuşi cu mai multe şiruri de purtări prescrise sau interzise.

Potrivirea dintre ceea ce se petrece în acea dimineaţă în fierărie şi toată frământarea care pune stăpânire pe case şi pe cei ce sălăşluiesc în ele este vădită: scânteilor şi huietului nicovalei izbite de ciocan îi răspund flăcăruile, loviturile şi zgomotele de metal, componente obligatorii ale „săptămânii demonilor”. Ga şi acestea din urmă, gestul simbolic al fierarului joacă deci un rol nu numai în ţinerea în fiare a eroului înmormântat de viu, ci şi în repunerea paralelă în mişcare a



118S



mecanismului periodicităţii ameninţate. De aici tragem încheierea că prizonieratul lui Amirani este la fel de necesar bunei orânduiri a lumii ca şi alungarea forţelor primejdioase ale naturii: tot

şirul acesta mitico-ritual nu are decât acest ţel. Dar noi mai ştim şi că acel dezmăţ de lumină, de zgomot şi de mâncare, nedespărţit de „săptămâna demonilor”, este opus purtărilor abstinente care îl contrabalansează şi care definesc perioada imediat anterioară. Or, constatăm că starea materială în care se află Amirani cel înmormântat de viu îi impune şi lui să păstreze aceleaşi oprelişti ca şi oamenii, şi anume în acelaşi timp cu ei.

Întocmai ca şi svanul „care posteşte” (*myfine*), el este, anume, hărăzit nemişcării, datorită înseşi lanţurilor care îl ţin legat. Pe deasupra, ca o urmare a chinului în cea de a doua fază a lui, cea a înmormântării de viu, el este condamnat la *tăcere* şi la *lipsa de lumină*. Orice comunicare *sonoră* îi este cu neputinţă, îngropat cum se află sub un munte. Pentru acelaşi motiv, el este „lipsit de lumină”, după cum o spun la fel de bine povestitorii georgieni, ca şi textul armenesc din sec. VIII (vezi mai sus, pp. 99 – 100). Pentru ca paralela cu riturile care preced „săptămâna demonilor” să fie întărită întru totul, acestui inventar al privaţiunilor îi mai lipseşte cea a hranei, postul constituind un factor esenţial al acestei perioade, cel puţin pe plan ritual. Or, seria alimentară nu lipseşte din miturile referitoare la Amirani, ea manifestându-şi efectele sub trei forme, după populaţiile luate în consideraţie, într-adevăr, georgienii, cerkezii şi abhazii au întocmit şi realizat în moduri diferite echivalenţa simbolică imaginară a postului ritual.

În Georgia, trebuie comparat tainul de uriaş al lui Amirani, dinainte de a fi prins, cu ceea ce mănâncă după ce a fost îngropat de viu. „Meniul” eroului aflat în libertate a ajuns la georgieni proverbial şi este înfăţişat în versuri stereotipe:

Lui Amirani îi trebuie puţin, el cu puţin se satură: La prânz, un bivol în putere, la cină trei nu-l satură! (LA l, p. 206).

J*

Încătuşat în închisoarea lui de stâncă, este supus unui regim de foamete:

Dumnezeu îi îngăduie o pâine şi o măsură de vin pe zi. În fiecare zi, un corb i le aduce şi i le pune în faţă (LA l, p. 217).

Vom admite cu uşurinţă că o atare „raţie” valorează cât un post, cât o lipsire de hrană, mai ales pentru un colos care se îndestula cu ce! puţin patru bivoli pe zi.

La cerkezi, aspectul alimentar al chinuk-i primeşte o expresie şi mai explicită: eroul sau semizeul încătuşat rabdă de sete, iar lipsa băuturii constituie un element specific al pedepsei:

Când cel osândit se apleacă să bea un pic de apă de izvor, vulturul se repede şi bea până şi ultimul strop (Axei Olrik, *Ragnardk*, p. 152).

Versiunea cerkeză de răsărit, mai prolixă, dezvoltă poetic această variantă a chinului lui Tantal:

Cu toate valurile râurilor şi ale mării care scaldă lumea, Nici stropul cel mai mic de apă nu-i pentru Nesren! în munţi curg apele izvoarelor cu mare vuiet, Dar el, cel prins, nu poate nici măcar sorbi un blid de apă!

Setea îl chinuie, acolo sus, în vârf de Elbrus (*Narty*, *Kabardinskij epos*, p. 299).

În Abhazia, postul şi ieşirea din el sunt încorporate mitului însuşi, fiind puse în legătură *cu* nădăjduita eliberare şi cu repunerea în lanţuri a eroului. După versiunea publicată de Garckija în 1887, Dumnezeu i l-a încredinţat pe Abrskii sub strajă vrăjitoarei care urzise planurile pentru prinderea lui (cf. LA 23, p. 310 şi mai sus, p. 98, nr. 8). Ea primise poruncă *să nu-l hrănească* pe prizonier până nu i se va supune lui Dumnezeu. Dar babei i se făcu milă de el şi încălca porunca, dându-i de mâncare lui Abrskii. Dumnezeu o pedepsi pe dată, preschimbând-o într-un câine. Tot anul, calul eroului, care îi împărtăşeşte captivitatea, îi roade şi îi subţiază lanţul. Chiar în clipa în care el stă să se rupă, câinele-vrăjitoare, care până atunci *postise*, se pune pe *mâncat*.

De cum. câinele mănâncă, lanţul se face iarăşi la fel de gros şi tare ca la început, iar Abrskil este din nou legat pentru încă un an (LA 26, Garckija, S.M.O.M.P.K., XIII, 1892).

Povestirea se complică – dar nu se şi înceţoşează – datorită disocierilor funcţionale şi transferurilor de caractere, dar schema rămâne limpede: fie că lipsa de hrană este îndurată de Abrskil ori trecută asupra vrăjitoarei devenite câine, ea este oricum impusă celor ce sălăşluiesc în peşteră. Postul trebuie mai întâi ţinut, iar apoi încălcat, pentru ca starea de captivitate să se păstreze. Vom lua totuşi aminte că, de astă dată, fierarii au ieşit din scenă: lanţul cel tocit se face iarăşi la fel de gros şi fără amestecul lor. Această substituire ilustrează

mai bine decât orice fel de comentariu legătura adâncă dintre *abţinerea de la mâncare* şi *tăcere*, pe de o parte, şi dintre *mâncat* şi *facerea zgomotului*, pe de altă parte, contrastul dintre ele îndeplinind aceeaşi funcţie în mitul abhaz ca şi în ritualul din fierărie: aceea de a întări lanţurile prizonierului. Această conformitate simbolică se extinde deopotrivă şi asupra dialecticii complexe care ritmează ritualurile din „săpt-ămâna demonilor”: huietul de metal este în acord cu ghiftuirea cu hrană, şi unul şi cealaltă încâlcind opreliştile strict respectate până atunci; această dublă încălcare are drept rezultat alungarea forţelor descătușate ale naturii în ascunzişurile lor obişnuite şi ţinerea lor în acele locuri.

Legat şi înmormântat sub un dom de stâncă, Amirani – sau omologul său Abrskil – reia, oricât de rău i-ar cădea, formele de viaţă cumpătată la care s-au supus muntenii georgieni în perioada care precedă îndeaproape răsturnarea din fiecare an. Echivalenţa dintre legături şi lipsuri este, de altfel, subliniată cu ajutorul substituirii simbolice pe care o propune de la sine materialul băştinaş. Am văzut cu puţin înainte că grupul familiei îi încredinţează unui reprezentant „care posteşte” (*myt me*) grija de a asigura singur stricta respectare, a tuturor opreliştilor: nemişcare, tăcere, post etc.

Mai ştim, de asemenea, că familiile prea cărace pentru a scoate astfel un bărbat de la îndeletnicirile de zi cu zi recurg în acest caz la o înlocuire, care are aceeaşi valoare şi acelaşi efect ca şi toate reţinerile impuse unui *myt me*. Gel legat fedeleş este un scaun de lemn, iar prizonieratul acestei mobile echivalează cu izolarea şi cu abţinerea unui *myt me*. Svanii exprimă astfel aceasta. ecuaţie:

Scaunul legat fedeleş *este* aumci un *myt me* (Barda-velidze, 1941, p. 19).

Ajunge aşadar *legarea* unui obiect întru nimic sortit unei atare întrebuinţări pentru ca el să fie pe dată investit cu o semnificaţie puternică şi complexă. Simpla prezenţă a acestui substitut atât de elementar evocă automat nemişcarea, tăcerea şi postul unui bărbat. Acest spor de înţeles care cuprinde deodată scaunul de lemn provine doar de pe urma legăturilor în care este înfăşurat 10. Aici trăsătura pertinentă o alcătuiesc, prin urmare, legăturile: adăugarea lor îi dă întregului eficacitatea lui simbolică.

Exact în aceeaşi clipă, şi tot în aşteptarea răsturnării din fiecare

an, Amirani este şi el paralizat de lanţurile lui. Această autonomie şi putere simbolică a legăturilor întăreşte ceea ce paralela dintre purtările rituale şi fazele chinului lăsa deja să se întrevadă: captivitatea lui Amirani şi împrejurările ei nu au numai valoarea unei pedepse – deşi o au şi pe aceasta –, ci întrunesc o funcţie bine definită în marea maşinărie mitică şi simbolică prin care este asigurată întoarcerea la periodicitatea firească şi sunt garantate, pentru un an întreg, mersul şi rânduiala lumii.

Paralela dintre lanţurile lui Amirani şi legăturile simbolice înnodate de oameni nu se opreşte aici. Scaunul legat se află în raport cu ţintuirea prizonierului până în clipa în care el se va elibera. Dar ştim că el va fi atunci pus din nou în lanţuri, în zorii Joii Mari, printr-un fel de refacere, de reînnoire a lanţurilor lui. Or, tot atunci, femeile svane împletesc, după cum ne amintim, nişte fire de culoare neagră. Seara, când totul a revenit la normal şi când întreaga lume şi-a reluat mersul obişnuit, ele leagă cu aceste fire mâinile şi picioarele celor ce locuiesc în casă. Aceste legături au fost toarse în vreme ce, sub povara muntelui Elbrus, se întăreau şi se făceau la loc lanţurile lui Amirani. Sforile le sunt legate oamenilor în aceeaşi zi în care Amirani este încătuşat din nou pentru un an.

Echivalenţa simbolică dintre *fir* şi *lanţ* nu se străvede numai din examinarea acestor ritualuri. Ea este pe larg înfăţişată, pusă în scenă, în cuprinsul mitului însuşi. Astfel, o versiune abhază culeasă în Mingrelia ne dă prilejul de a asista la prefacerea firului în lanţ; Dumnezeu i se adresează lui Amirani (numit aici Aram-Xut'u):

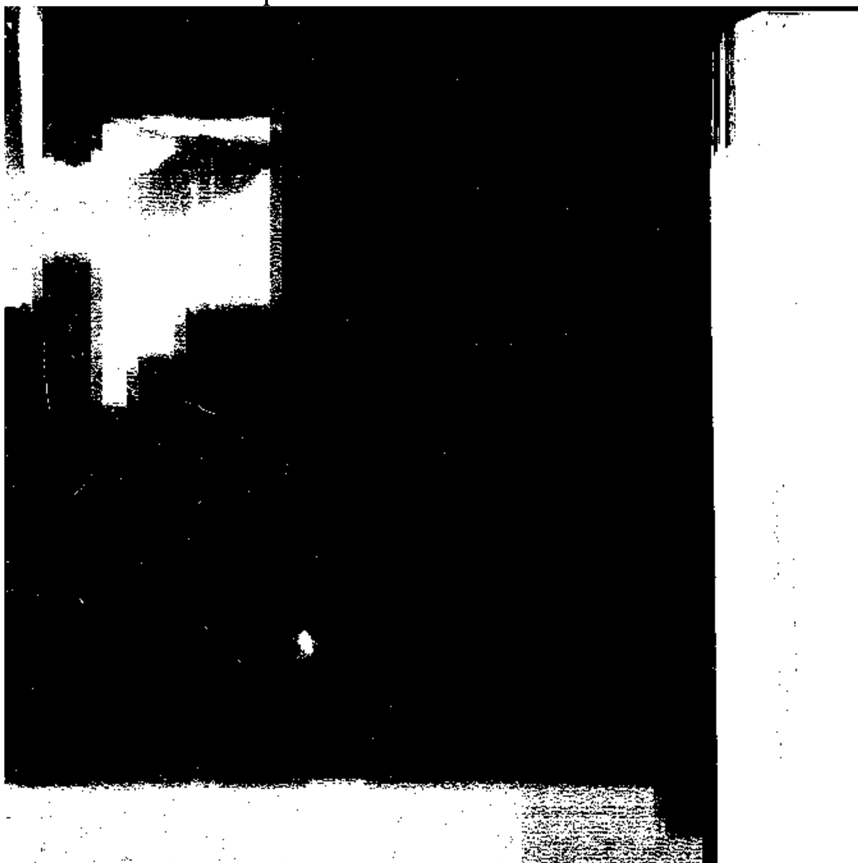
„Am să te înfăşor cu un fir, ia să vedem dacă-l rupi i „Cum să nu?”, îi răspunse Aram-Xut'u. Atunci Dumnezeu îl înconjură cu un fir, făcu semnul crucii şi firul se preschimbă într-un lanţ (LA 14, p. 309).

Captivităţii lui Amirani, în starea ei de început, îi corespunde datina scaunului legat, iar repunerii sale în fiare, ritul oamenilor legaţi cu firul negru. Vom lua seama la faptul că această din urmă operaţiune este făcută *de femei*, cu ajutorul unor fire pe *care-l c-au făcut ele însele*. Or, femeile, în persoana unei neveste prea guralive, poartă toată răspunderea neizbânzii lui Amirani la ultima lui încercare de a scăpa, aceea care pune capăt celei de a treia faze a chinului său.

II. A TREIA FAZĂ A CAZNEI: SUB CERUL LIBER

Eemeia cicălitoare şi închisoarea care se închide iarăşi

Din timp în timp – în fiecare an, sau tot la doi sau şapte ani –, închisoarea de stâncă a lui Amirani ajunge să se deschidă, doar pentru o singură noapte. Un singur povestitor plasează acest eveniment în calendar: el are loc în noaptea



de Anul Nou (LA 27, p. 29). Celelalte versiuni nu-i atribuie niciodată precisă, nici nu-i arată locul în raport cu celelalte peripeţii ale povestirii. Faptul se desfăşoară după un plan propriu, fără nicio interferenţă narativă cu cele de mai sus. Autonomia aceasta este respectată de toate variantele: fără nicio pregătire în povestire, fără vreo tranziţie, ni se arată cum muntele se deschide sau stă să se deschidă. Cei mai mulţi povestitori menţionează cu acest prilej că faptul se repetă cu regularitate. Scena are loc pe culmea Caucazului, dat fiind că până la Amirani nu se poate ajunge decât cu preţul unei primejdioase căţărări, fiind nevoie de piroane de metal înfipte în

gheţar (LA l, p. 218; LA 27, p. 289 şi *passim*). Un vânător rătăcit (uneori un păstor) îl descoperă pe eroul încătuşat pe munte. Nu departe de el se află sabia sa, la care nu poate însă ajunge; dacă ar ajunge la ea, şi-ar rupe lanţul şi s-ar afla slobod. El îi cere omului să-l ajute, iar acesta, după unanimitatea variantelor, primeşte:

Eroul îi spuse cu glas scăzut (literalmente „în tăcere", *fumad*):

„Eu sunt Amirani, nu te teme. Du-te, adă-mi aproaps sabia care plânge colo jos după mine, şi pe urmă mă descurc eu!"

Vânătorul se apropie de sabie, o trase cu toate puterile, dar nu izbuti nici măcar să o clintească.



Gând Amirani văzu aşa, îl cuprinse o asemenea mânie, că munţii începură să se prăbuşească şi să vuiască la fel ca tunetul.

Atunci ei încearcă un alt mijloc: vânătorul ţine sabia cu mâinile, iar Amirani îl trage de picioare. Dar acest „prelungitor" omenesc nu poate face faţă oricărei încercări, iar vânătorul cel binevoitor începe să se desfacă în bucăţi. Atunci Amirani îl trimite acasă pentru a căuta un „ham" (*sabeli*), cu ajutorul căruia să-şi poată trage sabia lângă sine, ca,

în sfârşit, să-şi taie lanţul: 1”!

„Du-te şi străduieşte-te să aduci lanţul de la vatră; f şi cureaua de la plug, dar aşa ca să nu te vadă nimeni; – 1 dacă o fi totuşi să te vadă cineva, nu zi nimic şi nu te întoarce către înapoi”.

124/

Vânătorul plecă, zorii erau la revărsat. El se duse acasă, desfăcu lanţul de la vatră şi cureaua de la plug. Cum se grăbea el către Amirani, nevasta îl văzu şi se luă după el:

„Bărbate, unde te duci cu lanţul de la vatră şi cu cureaua de la plug?”

Vânătorul îşi ţinu mai întâi firea, nu spuse nici pâs şi nu se întoarse către neroada de nevastă-sa. Dar, până la urmă, sătul, se întoarse, lăsă jos lanţul şi cureaua, luă un băţ şi-şi bătu nevasta cum trebuie. Apoi porni iar către Amirani şi ajunse la locul unde socotea să-l găsească, dar pe munte nu mai era nicio crăpătură şi nici urmă de Amirani (LA l, p. 218).

În mai multe versiuni, Amirani îi arată vânătorului că primejdia avea să vină din partea nevesti-sii şi îi spune să se păzească:

„Fii bun şi ajută-mă să ies de aici. Du-te şi caută atâtea hamuri câte trebuie pentru patruzeci ori şaizeci de perechi de bivoli. Dar să ştii că nevastă-ta o să se ia după tine şi o să te întrebe unde te duci. Nu te uita la ea, cu toate ţipetele ei, căci de nu, muntele meu are să se închidă la loc”. Vânătorul făcu după spusele lui Amirani. Dar nevastă-sa se luă după el până la marginea satului şi atâta îl necăji cu ţipetele ei, că vânătorul se uită până la urmă la ea şi îi strigă: „Ce vrei, afurisito?”

Ajuns la muntele lui Amirani, vânătorul văzu că el se închisese deja la loc (LA 7, p. 281).

Nevasta cea cicălitoare întrebuinţează uneori un şiretlic ca să-l silească pe vânător să se întoarcă spre ea:

Amirani îi ceru omului aceluia:

„Du-te şi adu de-acasă un ham ca să mi-l împrumuţi. Când ai să mi-l aduci, dacă o femeie se apucă să strige, nu-i răspunde, nu te uita la ea”.

Omul se duse, făcu rost de un ham şi îl luă cu el. Nevastă-sa îl văzu că ia hamul şi se luă după bărbatu-său, strigându-i:

„Bărbate, unde te duci cu hamul? Unde te duci? Vino acasă, vai de capul tău, fiul îţi e pe moarte!”

Bărbatul se uită îndărăt şi pe dată nevasta îi râse în nas şi îl întrebă:

„Unde te duci cu hamul?”

Bărbatul nu-i răspunse nevestei, dar hamul nu-i mai fu lui Amirani de niciun ajutor.

Iată de ce este Amirani duşmanul femeilor. El mai e şi duşmanul fierarilor, pentru că în Joia Mare, dis-de-climineaţă, ei bat cu ciocanul în nicovală, ceea ce face că lanţul subţiat, tot fiind lins, să se îngroaşe iarăşi, iar Amirani nu mai are, nici atunci, cum să-şi rupă lanţul (LA 3, c'ic inadze, p. 365).

[redacted]

'48* – *ţiji* itgâl

V. Sâţ-f-fiţ

Mai multe variante insistă asupra obligativităţii nu numai a *muţeniei*, ci şi a *tăcerii* impuse vânătorului; Amirani îi spune astfel:

Desfă în tăcere lanţul care atârnă deasupra vetrei şi vino înapoi să-mi logi cu el sabia (LA 27, p. 289).

Interdicţia oricărei comunicări *vizuale* şi *sonore* între *bărbat* şi *soţie* este păstrată de toate versiunile şi repetată din plin de toţi povestitorii, în mai multe rânduri.

Este adevărat că această întocmire reproduce pe planul şi în limbajul mitului sistemul real al purtărilor pe care ideologia şi structura socială proprii muntenilor din Caucaz îi fac să le adopte obligatoriu în toate împrejurările. Relaţiile din lă-untrul perechii conjugale se bazează pe o duşmănie abia mascată şi impun lipsa aproape totală de comunicare între soţi, exprimată mai ales prin oprelişti privind *văzul* şi *auzul* (S.R.G., pp. 81 – 83). Duşmănia lui Amirani împotriva spiţei femeieşti îşi are deci obârşia în vorbăria nestăpânită a unei femei, care, strigând la bărbatul ei, încalcă o opreliște fundamentală şi îl împinge şi pe el să încalce o alta, complementară celei de mai înainte. Nevasta calcă o îngrădire de ordin sonor, ceea ce aduce cu sine trecerea peste o interdicţie de ordin vizual din partea bărbatului şi, până la urmă, provoacă nenorocirea lui Amirani: asupra lui muntele se închide. iarăşi.

La urma urmei, dacă Amirani arde de dorinţa de a le pedepsi pe femei cu nimicirea – după cum. povestitorii tot repetă pe întrecute –,

aceasta se petrece pentru că una dintre ele a vorbit atunci când regulile sociale o obligau să tacă, cel puţin în faţa bărbatului ei. Setea de omor care îl stăpâneşte pe Amirani a ajuns chiar să treacă în zicală:

Cum se spune, dacă Arnivani ar ajunge slobod într-o zi, el i-ar nimici pe toţi fierarii şi pe toate femeile (LA 4, p. 249).

Vom lua aminte că această înlănţuire a faptelor şi reacţia finală a lui Amirani, exprimate în cadru legendar, corespund întocmai atitudinii pe care ar fi avut-o un muntean din Georgia, pus în aceleaşi împrejurări. La xevsuri, o asemenea purtare din partea nevestei putea să-i aducă acesteia moartea neîntârziată: bărbatul ei ar fi înjunghiat-o pe dată, fără vreo altă procedură şi fără să aibă parte nici de cea mai mică mustrare. Ori cel puţin i-ar fi tras o bătaie în lege – ca vânătorul din LA *i*, care-şi „ceartă” nevasta prea vorbăreaţă bătând-o cu băţul.

Rituri „de legare” şi mitul „închiderii”.

Nu putem, să nu subliniem consimţământul general care face din pălăvrăgeala unei femei unul dintre factorii esenţiali ai ţinerii lui Amirani în captivitate, indiferent de care fază a chinului ar fi vorba. Există un vădit paralelism între înşiruirea faptelor care duc la întărirea lanţurilor în dimineaţa Joii Mari şi şirul celor care duc la închiderea muntelui. Tăcerii fierarului care intră în covălia lui îi corespunde tăcerea vânătorului care intră în casă pentru a lua din cui lanţul de la vatră. Pe de altă parte, este limpede că femeile care-vin; pe rând să-l stingherească cu vorbăria lor pe fierarul care munceşte, încâlcind astfel oprelіştea şi stârnindu-l pe cel din faţa lor să facă la fel – fac pereche cu nevasta care îşi strigă bărbatul şi îl sileşte să treacă peste o interdicţie sonoră sau vizuală. Scena rituală care se petrece în fierărie se află aşadar în corelaţie nemijlocită cu purtarea pe care mitul le-o atribuie vânătorului şi nevestei lui.

Legătura a fost simţită şi formulată de povestitorii georgieni, sau cel puţin de unul dintre ei. Nu fără o anumită îndemânare romanescă, el a unit şi a îmbinat cele două episoade într-o singură istorisire:

Odată, în ajunul Anului Nou, un vânător plecă la vâuat pe gheţari. Acolo, el ucise o capră neagră. Cum dădu noaptea peste el, se porni să-şi caute un adăpost. Ajunse la o ruptură care se căsca între stânci şi văzu înăuntru



un uriaş încătuşat. Cuprins de spaimă, el era cât pe ce’s«ia la fugă, tocmai când Amirani îl strigă şi îi ceru să-i dea sabia lui, care se afla nu departe! Vânătorul trase de sabie, dar nu reuşi să o clintească din loc, Atunci Amirani îi zise:

„Apucă sabia cu mâinile, iar eu te-oi trage de picioare şi aşa om aduce-o încoace”.

Vânătorul aşa şi făcu. Amirani trase din toate puterile, dar nu putură aduce sabia la el. Atunci el zise:

„Du-te pe dată şi, înainte să vină Anul Nou, desprinde în tăcere lanţul care atârnă deasupra vetrei de la tine de acasă şi leagă-l de sabia mea. Aşa o s-o trag până la mine. Cu ea am să dau în lanţul care mă leagă şi am să-l rup, pentru că acum e foarte subţiat de câinele meu, care îl linge fără încetare”.

Vânătorul dădu fuga acasă, desprinse fără zgomot lanţul de la vatră şi se întoarse în grabă; dar nevasta lui văzu ce se petrecea şi se luă după el strigând: „Dar unde te duci cu lanţul de la vatră?” Vânătorul se ţinu tare să nu se uite la nevastă-sa şi să nu-i răspundă, dar ea nu se lăsă până nu scoase de la el un răspuns.

Cum vânătorul se apropia de ascunzişul lui Amirani, fierarii de la Anul Nou bătură cu ciocanul. Ruptura se închise la loc asupra lui Amirani, iar fiarele lui, care se subţiaseră, se preschimbară iar în lanţuri grele (LA 27, p. 289).

Vom lua seama că amândouă seriile, cea rituală şi cea mitică, aici topite împreună, nu se repetă una pe cealaltă, ci se completează reciproc prin natura şi prin efectele lor respective. Fiecare dintre ele contribuie, după modul ei specific de mişcare, la repunerea lui Amirani în captivitate, fiecare încheie o fază a chinului şi aduce înnoirea. Acţiunea simbolică prin care sunt puşi în confruntare fierarul şi femeile vorbăreţe are un efect *de legare* – prin întărirea lanţurilor –, iar cea care îi pune faţă în faţă pe vânător şi pe nevasta lui cicălitoare are drept consecinţă o *închidere*. Ritualul „de legare” provoacă repunerea în fiare, mitul „închiderii” aduce ca urmare o nouă înmormântare de viu. În acest din urmă caz, jocul respectării şi încălcării unor opreliști

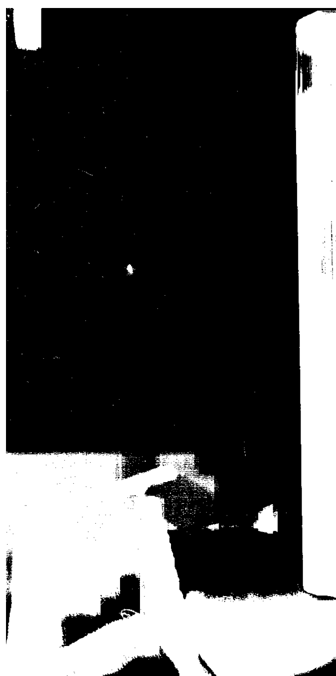
are urmări asupra stării scoarţei pământului.

Ne amintim acum că înmormântarea de la început a lui Amirani s-a înfăptuit printr-un cataclism, cele două fenomene fiind practic contopite. Această asimilare vesteşte zguduiturile seismice care însoţesc încercările întreprinse de erou spre a se elibera, între captivitatea lui şi echilibrul tăriilor pământeşti există o concordanţă: fiecare schimbare petrecută în starea prizonierului – îngreunarea pedepsei sau uşurarea ei ratată – aduce cu sine zbuciumuri spectaculoase care pun în primejdie orânduirea lumii, în aşezarea ei geologică. Atunci când, în străfundul închisorii sale, Amirani smuceşte cu tărie de stâlpul cel înrădăcinat, el face să se producă mari cutremure de pământ. La ultima sa evadare neizbutită ia fiinţă o ruptură care schimbă înfăţişarea munţilor apărută prin orogeneza de la prima lui înmormântare de viu. Iar când muntele se închide din nou asupra prizonierului, se ajunge la o întoarcere la starea firească: anomalia geologică dispare în aceeaşi clipă în care se şterge şi perspectiva eliberării eroului.

Omul dezmembrat şi imposibila unire

Alegerea „lucrurilor" despre care Amirani crede că sunt potrivite ca să tragă până la el sabia eliberatoare nu poate fi, fără îndoială, arbitrară. Accesoriile acestea sunt în număr de trei. Primul încercat este *omul*, vânătorul sau păstorul, care nu se arată însă pe măsura acestei întrebuinţări, pentru că nu e destul de trainic şi se chinuie. Totuşi, este sigur că el vădeşte unele însuşiri pe potriva acestei sarcini, de vreme ce a fost pus la încercare. Să vedem cu ce fel de obiecte este el înlocuit.

Mai multe variante nu precizează, sau, mai degrabă, se mărginesc să menţioneze în mod neutral „hamul" – (*sabeli*), în înţelesul general de „mijloc de tracţiune" (LA 3, Q'iş inadze, p. 365). Pentru cea mai mare parte dintre versiuni, doar două instrumente sunt apte pentru funcţia aceasta: *lanţul* de fier atârnat deasupra vetrei, sau nişte *chingi* ori *curele*, şi unele şi altele din



piele (LA *i*, *p*, 213; LA 4, p. 249; LA 16, pi270 etc.). Vom *lua*. seama la aparenta zădărnicie tehnică a acestei alegeri: chiar şi într-o gospodărie din Caucaz se pot afla multe alte lanţuri, afară de cel de la vatră, şi multe alte hamuri, afară de curelele de la plug sau chingile pentru bivoli, cu atât mai mult cu cât cele pe care le cere Arnirani sunt de un tip aparte. El spune anume că-i trebuie „o curea făcută ca la voi" (*tkveneburi ghveda moit „aneo*, LA 16, c'ic inadze, p. 369), adică făcută din piele neargăsită, grosolan răsucită sau împletită (după cum precizează LA 4, p. 249). Este vorba deci despre piele brută, ba chiar anume despre piele „cruda", neprelucrată.

Dar ce să aibă în comun lanţul şi cureaua – mai întâi cu omul, ca să-l poată înlocui, apoi şi între ele, ca să-i poată fi preferate acestuia?

Delimitarea universului, proprie păgânismului georgian, pune toate trei elementele acestea în aceeaşi categorie religioasă şi simbolică, aceea.

a „masculinului" şi „divinului", opusă „ferni

ninului" şi „demonicului". Ea înglobează fiinţele" – i şi activităţile socotite sacre, cu tot cu obiectele

Întrebuinţate ca atare: de această serie „divină";

ţin deci, în aceeaşi măsură ca *bărbatul* („mascu

hil”), făptură a lui Dumnezeu, şi *lanţul de la* –, *vatră*, loc de trecere al duhurilor cereşti, şi eu”.

reaua care leagă boul de plug, intermediar între o unealtă şi un animal care ţin de domeniul >

sacru, înfăptuind laolaltă o muncă impregnată cu o puternică încărcătură religioasă (S.R.G., pp.

279 – 281 –, 330; 703 – 708).:

Pe de altă parte, aceste trei „fiinţe” de semn; „masculin” sunt înzestrate, fiecare în felul său, cu un soi de *suflet*. Acest fapt este vădit pentru bărbat, ba şi pentru lanţ, în care sălăşluieşte duhul vetrei şi pe care svanii şi xevsurii îl socotesc de-a binelea „însufleţit” *11*. Şi cureaua este astfel, dar ceva mai slab, în măsura în care ea împărtăşeşte sufletul cu care este înzestrat boul: aflată în strânsă legătură cu el, ea mai este şi făcută chiar din pielea lui; e o piele cât se poate de aproape de vită. de vreme ce este *neargăsită* (tocmai această însuşire de a fi „crudă 1 fiind cea cafă a face potrivită folosinţei pe care vrea să i-o dea Amirani).

Între prizonier şi sabia lui este deci nevoie de un intermediar „masculin” şi „însufleţit” 13. Ne putem deci da seama din ce pricină bărbatul, omul, este potrivit pentru această funcţie, dar totodată şi nepotrivit pentru ea: el e prea viu şi prea însufleţit, în fapt, ce ne învaţă oare neobişnuita imagine a omului gata să se dezmembreze, dacă nu neputinţa omenească de a îndeplini mijlocirea aşteptată şi de a înfăptui unirea dorită de Amirani? De-abia pus în situaţia de „întrunitor”, omul îşi arată funciara nepotrivire pentru un atare rol, căci trupul stă să i se rupă şi el răcneşte:

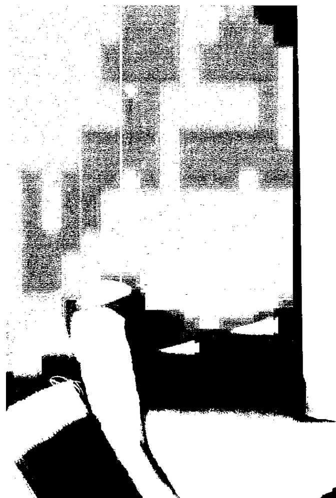
„Ajutor! Mă fac bucăţi! Mă fac bucăţi!” (LA l, LA 16 etc.).

Care să fie însă ansamblurile sau elementele despărţite a căror întrunire ar duce la eliberarea lui Amirani, şi a căror despărţire menţinută îi garantează, dimpotrivă, captivitatea? în mod vădit, cei care ne pot lămuri în această privinţă sunt mediatorii cei adevăraţi şi eficienţi, şi nu omul, care, pe drept cuvânt, se arată nepotrivit pentru o asemenea însărcinare. Ce însuşiri au lanţul de la vatră şi cureaua din piele crudă, în virtutea cărora ele sunt menite în mod aparte pentru a sluji drept punte între nişte ansambluri despărţite?

Lanţul de la vatră este o adevărată scară făcută pentru zei şi

pentru făpturile cereşti: inelele lui sunt cele care stabilesc, menţin şi înnoiesc legătura dintre cer şi pământ. Iată de ce este atât de importantă punerea lui la adăpost faţă de demoni; el este hărăzit să lege tărâmul zeilor de cel al oamenilor, o funcţie simbolică adăugată folosirii lui în casă şi mereu exprimată de băştinaşi, limpede şi din belşug 14.

Se cade să înţelegem bine că nu este vorba despre un simplu lănţug cu zimţi pentru ceaun, ci despre un lanţ lung de patru metri, prins de



acoperişul singurei încăperi a casei. La capătul de sus el se sfârşeşte cu un „jug" (în svana *ughwa*. În georgiană *ugheli*): ansamblul este conceput după aceeaşi alcătuire ca şi dispozitivul pentru atelaj *curea*, *de plug – jug 15*.

Muntenii georgieni folosesc acelaşi cuvânt, *djambari* (în anumite texte *djalambari*) pentru a desem na lanţul de la vatră şi „cureaua" boului 16. Vom lua aminte şi la faptul că, adesea, hamul atelajului de la plug constă dintr-un lanţ de metal, care înlocuieşte în acest caz cureaua de piele 17.

Pricepem acum mai bine de ce mai multe versiuni ale gestei înlocuiesc lanţul de la vatră prin cureaua pentru bou: ele pot fi schimbate între ele în instrumentarul meşteşugăresc, sunt susceptibile de a purta acelaşi nume, în fine, şi unul şi cealaltă fac parte dintr-o meşteşugire care implică un „jug". Se cuvine să subliniem că acest ultim element, fie el de baştină – jugul de la plug –, fie metaforic –

„jugul" care prinde lanţul de la vatră de acoperiş –, se află. aşezat fără greş înspre partea cerului, în plan real sau simbolic: „jugul" lanţului este pus în vârful întregului, acolo unde se isprăveşte casa şi începe cerul; jugul de la plug se află în atingere nemijlocită cu boul, animal ceresc prin excelenţă (S.R.G., p. 282), „boul lui Dumnezeu", „boul zeiesc", *saglimrto* (Bardavelicize, 1957, p. 14). „Zeiască" şi prin materialul şi prin folosinţa: ei, Cureaua de la plug se arată aşadar cu totul potrivită pentru a lua locul. lanţului de la vatră: în partea jugului, ea atinge domeniul ceresc, iar în partea plugului, scoboară, cum se şi întâmplă: în mod concret, în pământ.

Fără să se ştie exact de ce, faptul ca acest ham este făcut din piele crudă *răsucită* sau *împletită* îl predispune să joace rolul unui întruni tor între cer şi pământ. După cum vom vedea în capitolul următor, vânătorul mitic care este perechea lui – Amirani în cadru, vânătoresc rămâne atârnat între cer şi pământ vreme de mai multe

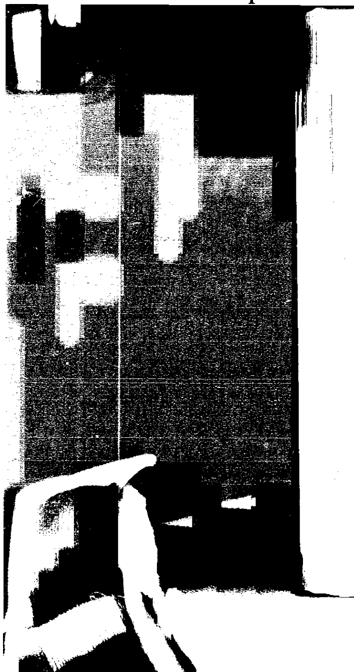
zile, ţinut doar de o curea de la opincile lui. Or, cureaua aceasta, care face parte din pingea, este şi ea de un tip aparte: e făcută din piele neargă-sită, încă rămasă cu peri, şi grosolan răsucită (cf. mai jos, pp. 151 – 152). S-ar putea ca înfăţişarea şi alcătuirea ei să amintească aspectul discontinuu al inelelor lanţului.

Oricum ar fi, cele două unelte, lanţul şi cureaua, sunt menite să lege tărâmul cerului şi lumea omenească. Aceşti înlocuitori materiali reprezintă contraponderea perceptibilă în mod obiectiv a unei întocmiri simbolice mult mai largi: unirea cerului cu pământul, cu care ar echivala eliberarea lui Amirani. De aici putem scoate, prin inferenţă nemijlocită, propoziţia inversă: despărţirea cerului de pământ se află în corelaţie cu ţinerea eroului în captivitate. Acesta este învăţămmtul pe care ni-l împărtăşeşte, dintr-odată, imagistica folosită de povestire.

Dar să nu ne lăsăm înşelaţi: această lecţie cu ilustraţii ne dezvăluie o fâşie din însăşi doctrina mitului, unul dintre teologemele căruia el îi datorează existenţa sa. Dat fiind că aceste relaţii simbolice pe care o simplă imagine ni le dezvăluie deodată şi pe care ea le exprimă în cadrul simultan al unei percepţii imaginare corespund proceselor pe care naraţiunea mitică le înfăţişase mai înainte după propria sa tehnică, anume înşiruindu-le pe axa desfăşurării în timp.

Într-adevăr, odată redusă – la articulaţiile ei esenţiale, crima lui Amirani constă în desfiinţarea distanţei fireşti şi de dorit dintre cer şi

pământ, ducând la unirea lor abuzivă – o apropiere de neîndurat între tărâmul lui Dumnezeu şi cel al oamenilor. Această fărădelege este înfăţişată în multe feluri, fie şi numai prin duelul imposibil pe care Amirani cutează să i-l propună stăpânitorului lumilor, ceea ce îi aduce pe dată pedepsirea. Versiunile abhaze şi cerkeze o exprimă explicit şi îi arată şi natura exactă. Dar, chiar şi presupunând că legendele nu ne-ar fi informat ele însele asupra acestui lucru, nelegiuirea unei atare



Întruniri ar fi la fel de vădită: căci o mare parte a arsenalului mitic, religios, ritual, al civilizaţiei caucaziene nu are niciun alt ţel decât ocolirea acesteia cu orice preţ, oricare ar fi formele pe care ea le-ar putea lua.

Or, modul de apărare al lui Dumnezeu şi contralovitura faţă de întrunirea abuzivă constau tocmai în instaurarea unei definitive *despărţiri* între Amirani şi lumea supraterestră, izgonirea lui traducându-se în înmormântarea de viu a eroului.

Vedem cu claritate raţiunea profundă a acestui fel de ripostă: ea reprezintă nu atât o pedeapsă, cât o măsură de apărare. Pentru salvarea şi bunul mers al lumii întregi, se cade ca Amirani să fie ţinut departe de lumea *aceasta*, de vreme ce el exercita asupra ei o putere

care o amenința pe cea a lui Dumnezeu însuşi.

Este demn de remarcat faptul că distanța care asigură echilibrul forțelor cosmice nu poate fi restabilită decât făcându-se apel la agenți umani, pe de-o parte la femeie, pe de alta la fierar. Vom vedea mai departe că această potrivire, departe de a fi întâmplătoare, îşi trage îndreptățirea din străfundul ideologiei georgiene.

Capitolul al IV-lea
CÂINELE ÎNARIPAT
ŞI VÂNĂTORUL RĂSTURNAT

Răpitoarele care prind prăzi vii (*ulii, şoimi, creți*) *au gheare puternice, încovoiate.*

O astfel de gheară pătrunde cu uşurință în trupul victimei. Dimpotrivă; răpitoarele care nu vânează au gheare relativ scurie şi nu prea, ascuțite. Labele condorului şi cele ale vulturului nu sunt adaptate nici pentru ținerea prăzilor, nici pentru prinderea lor, ci pentru alergarea pe sol.

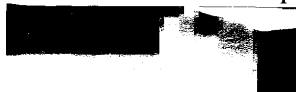
Miroslav. Bouchner, Răpitoare de zi şi de noapte

Câinele născut dintr-ua vultur

Dacă ne țineai numai după datele povestirii, brusca apariție a câinelui înaripat Q'ursa ne surprinde prin lipsa ei de motivare romanescă. Fără ca istorisirea să ne fi lăsat în vreun fel să o prevedem şi, îndeobşte, fără nici cea mai mică lămurire, acest personaj îşi face apariția de cum se intră în faza activă a celui de al doilea chin: Amirani este înmormântat de viu, iar Q'ursa se iveşte ia tanc pentru a se pune pe treabă şi a-şi îndeplini truda neostenită şi zadarnică. Cel mai adesea, povestitorii se mărginesc să constate acest fapt, legându-l simplu de încercarea de eliberare „prin tocirea lanțului:

Dumnezeu îl înlănţui acoperi cu un munte uriaş.

e Amirani de un stâlp şi II de atunci, căţelul lui Amirani



linge fără încetare, vreme de douăsprezece luni, lanţul care îl leagă pe Amirani (LA 4, p. 249).

Alții, cu mai multă grijă pentru alcătuirea romanescă, se preocupă să lege năvălirea lui Q'ursa în poveste de un fapt de mai înainte, până atunci trecut sub tăcere: ei precizează că, în clipa în care Dumnezeu l-a luat prins, Amirani era însoțit de câinele lui (LA 19, p.

267).

Dar cei mai mulţi dintre povestitori nu caută să justifice în niciun fel ivirea neaşteptată a acestui nou personaj. Doar câteva versiuni svane furnizează o explicaţie la intrarea în scenă a acestuia, care apare aiurea ca un fel de *caniş ex machina* 1.

După B. Nijaradze (1887), Q'ursa se află înmormântat lângă prizonier datorită faptului că a fost pedepsit odată cu stăpânul său şi pentru motive asemănătoare, chiar dacă ele ţin de un domeniu diferit:

Dumnezeu l-a legat lângă Amirani pe Q'ursa, care sfâşiase mare număr de oi sălbatice dragi lui Dumnezeu

(LA 2, p. 225).

Altfel spus, câinele s-a făcut vinovat de acea *hybris* 2 care constă în uciderea unui vânat oprit sau în distrugerea acestuia în număr peste măsură de mare. Această observaţie este plină de interes, pentru că ea se leagă astfel cu un alt ciclu epic, cel al vânătorului „răsturnat" (vezi mai jos, pp. 151 – 156). Dar constatăm totuşi că şi aici, unde brusca apariţie a lui Q'ursa e motivată, el nu îşi găseşte raţiunea de a fi şi nu intră în scenă decât din momentul anume în care se porneşte şirul fără de sfârşit al evadărilor neizbutite. Competenţa câinelui înaripat rămâne foarte strict delimitată, fiind legată de ultimele faze ale chinului, şi numai de ele. Această mărginire este semnificativă, aşa precum vom vedea mai departe (vezi mai jos, pp. 171 – 177).

Singularitatea sarcinii pe care o asumă acesta ne aduce aminte de o speţă aparte de fiinţe supranaturale, specializate în aceeaşi funcţie: zeii care ling din legendele caucaziene şi clinii care



ling din folclorul armenesc şi din cel abhaz. Ca şi Q'ursa, aceste zeităţi canine apar la tanc atunci când e nevoie de ele, şi numai atunci; pe dată, ele îşi împlinesc neobişnuita lor slujbă: ling rănile războinicilor căzuţi în luptă, până le vindecă de tot. Probabil că de la acest tip de închipuiri, foarte răspândite în Caucaz – de vreme ce ele sunt atestate în mod independent în cadrul unor civilizaţii atât de îndepărtate între ele ca aceea a Armeniei din sec. V e.n. şi aceea a Ablia-ziei moderne –, au luat povestitorii georgieni însăşi ideea lanţului lins de către un câine suprafiresc. Dar semnalmentele lui nu se opresc aici, căci mai multe trăsături ale acestora ne îndeamnă să

vedem în el nu un simplu duh din folclorul caucazian, ci o entitate de un soi mai înalt. Versiunea svană din 1887 se încheie cu o descriere amănunţită a acestui personaj şi cu un imn închinat în slava lui. Povestitorul tocmai a istorisit ultima fază a chinului lui Amirani. El continuă astfel:

Q'ursa este căţelandrul născut dintr-un vultur. Printre puii de la acelaşi clocit se naşte uneori un căţe-landru. De cum a ieşit căţelandrul din găoace, mama-vulturiţă îl duce foarte sus în văzduh şi îl lasă să cadă de sus de tot; el se striveşte de pământ, doar de nu-l prinde şi nu-l creşte vreun om. Q'ursa cel pomenit fusese găsit la căderea lui de către un vânător, care l-a şi crescut. El are pe umeri aripi de vultur, poate ajunge din două sărituri la o oaie sălbatică şi şi-ar pierde cinstea de-ar fi nevoie şi de-o a treia. Cum nimicise puzderie de oi sălbatice, din această pricină, aşa cum am mai spus, Dumnezeu îl legă alături de Amirani:

Despre Q'ursa se cântă următorul cântec, unde se arată mâhnirea stăpânului său, vânătorul, atunci când l-a pierdut pe Q'ursa:

Q'ursa, o, Q'ursa al meu, cel dus, cel dus în mijlocul nopţii, al nopţii! Vai, aşa s-a întâmplat deodată!

Urechile şi botul tău, Q'ursa, sunt de aur, de aur!

Ochii lui Q'ursa, ochii tăi seamănă cu luna, cu luna!

Lătratul lui Q'ursa, lătratul lui seamănă cu vuietul cerului!

Labele lui Q'ursa, labele lui sunt mari ca aria de treierat!

Săritura lui Q'ursa, săritura lui – cât o păşune, o păşune!

Hrana lui Q'ursa, hrana lui – o turtă de grâu, de.

grâu!

Iar dacă binevoieşti, dacă binevoieşti – o zeamă de orz, de orz!

Băutura lui Q'ursa, băutura lui – un pocal de vin, un pocal!

Dacă binevoieşti, dacă binevoieşti – nişte t.pă tulbure, tulbure!

Patul lui Q'ursa, patul lui – puf şi pene, puf şi pene!

Dacă binevoieşti, dacă binevoieşti – un morman de mărăcini, de mărăcini!

Q'ursa, Q'ursa al meu, pe munte eşti un leu, un leu!

Jos eşti o potârniche, potârniche! Pe uscat – un viteaz, un viteaz!

Pe mare – o corabie! O, Q'ursa al meu, Q'ursa!

L-am plâns pe Q'ursa, l-am plâns, un an întreg, un an întreg! (LA 2, pp. 225 – 226).

În mod vădit, informatorul svan a unit în această versiune două niveluri de reprezentare: descrierea în proză ţine de folclorul vânătoresc, dar imnul de la sfârşit se referă la o imagine mai plină de măreţie, cu un evident caracter mitic. Astfel se manifestă în mod concret denivelarea inerentă personalităţii lui Q'ursa, care aparţine în mod simultan şi sferei credinţelor populare şi celei a religiei propriu-zise.

Oricum, el este o fiinţă supranaturală, înzestrată cu puteri fermecate. Obârşia lui îl face să fie un fel de greşeală a firii: născut dintr-un vultur, el este totuşi câine, dar mai păstrează moştenire aripile părinteşti. Oriunde îşi face apariţia în literatura orală, el este mereu câinele înaripat, un fel de „vultur-i iar a”, căruia această stranie alcătuire îi rezervă uluitoare însuşiri vânătoreşti.

Imnurile păstrează şi ele aceste trăsături, dar accentuează elementele supranaturale, ajungând să le dea dimensiuni aproape cosmice. Labele lui sunt cât aria de treierat, adică au nu diametru de peste zece metri, ochii lui sunt cât, luna, lătratul lui ca vuietul tunetului etc. Dar acest proces de amplificare metaforică este însoţit de unele trăsături extrem de precise, care nu pot fi explicate pornind doar de la reprezentările tipice folclorului vânătoresc.

138 i

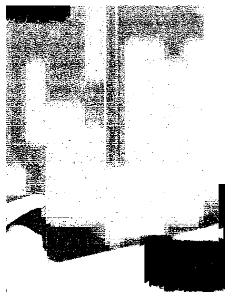
De ce să aibă el, de pildă, urechile şi „buzele” de aur? Iată nişte podoabe neobişnuite pentru un câine de vânătoare, fie el şi născut într-un cuib de vulturi. Dar, dincolo de orice altceva, ceea ce descumpăneşte este modul lui de hrană. Ne-am aştepta din partea unei asemenea făpturi la o poftă de mâncare pe măsura mărimii şi a izbânzilor sale. Şi nu ne-am mira dacă şi-ar lua tainul zilnic sub forma unei perechi de bivoli, ca şi stăpânii! său Amirani. Şi totuşi, nu-i deloc aşa: acest uriaş carnivor se arată a fi vegetarian. Tainul lui este alcătuit dintr-o turtă de grâu sau dintr-o fiertură de orz. Ucigaşul acesta de oi sălbatice nu se ghiftuieşte deloc cu sânge, ci un pocal de vin este de ajuns spre a-i potoli setea.

Aceasta nu este deloc o porţie de câine, cu atât mai puţin a unui câine care mai este şi vultur pe de-a-ntregul. Nu-i nici hrană de om. Acest mod bizar de a se hrăni nu-i potrivit nici fiarelor, nici oamenilor, ci este umil rezervat *zeilor*. Turta de cereale şi pocalele cu vin alcătuiesc elementele de bază ale ofrandei: aceste preferinţe

alimentare sunt ele singure îndeajuns pentru a ne face să recunoaştem în Q'ursa o divinitate!

Mai mult decât atât: aceste bucate atât de aparte nu-i sântnici lăsate – ca unui câine, nici măcar oferite – ca unui om. Ele îi sunt închinate cu umilinţă, după formula consacrată „Dacă binevoieşti...". Natura şi alcătuirea acestor bucate, umilinţa şi măsurile de precauţie care însoţesc lista lor – toate aceste trăsături în aparenţă ciudate devin fireşti şi necesare dacă sunt întrebuinţate faţă de o zeitate, şi nu faţă de un câine. Or, punerea aceasta la mişcare a unor trăsături neaşteptate în legătură cu personajul unui câine fantastic face să se deştepte în mod irezistibil unele imagini mitice şi religioase familiare păgânismului georgian, fiind legate de unele culte încă foarte pline de viaţă la începutul veacului nostru.

13?



Zeii-câini cu lanţuri de aur şi cu gheare însângerate

Panteonul avanilor, ca şi acela al xevsurilor «= deci de la apusul şi până la răsăritul munţilor Georgiei –, cunosc deopotrivă o spiţă de fiinţe divine pe care primii le denumesc „câinii Marelui Zeu" (*xosa ghertemis jeghâr*), iar ceilalţi „câinii gonaci ai (cutărei) divinităţi" (de pildă *Arxolis me evarni*, „câinii gonaci ai lui Arxot-i"):

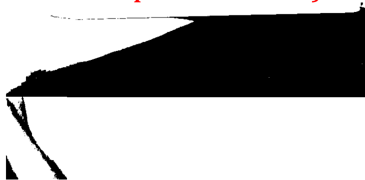
După credinţele xevsurilor, câinii gonaci trăiau în templul unei unităţi socio-teritoriale delimitate, îndeobşte în număr de doi pentru fiecare templu; câinii aceştia se purtau ca slujitori credincioşi şi împlinitori ai vrerilor zeului local; divinităţile xeysure îşi întrebuinţau câinii spre a-i pedepsi pe membrii unei colectivităţi omeneşti sau, pe de altă parte, spre a le veni în ajutor la vreme de nenorocire (Bardavelidze, 1957, p. 48).

„Câinii" divinităţilor svane aveau aceleaşi funcţiuni, ba faste, ba nefaste, şi li se invoca numele fie pentru propria apărare, fie pentru a blestema vreun duşman: „Să-şi asmuţă Dumnezeu câinii pe tine!" era o

formulă de blestem folosită adesea (*ibid*.).

Vedem astfel cât erau, totodată, de temuţi şi de iubiţi aceşti prădalnici cereşti, fie svani, fie xevsuri, de către muntenii care le închinau un crâncen cult. În îndeplinirea rolului lor binefăcător, ei luau parte în persoană la campaniile de jaf şi de răzbunare colectivă. Iată câteva versuri dintr-un cânt sacru al xevsurilor, care preamăreşte intervenţia clinilor gonaci ai zeului Arxot-i într-o luptă împotriva unor jefuitori veniţi din Caucazul de Răsărit (ceceni). Textul a fost cules în 1918:

Ei îl vedeau pe zeul Arxot-i călărind pe un armăsari
alb.
Calul trecea munţi şi văi, călăreţul era asemeni nimănui.
Ei vedeau câinii gonaci ai lui Arxot-i scăldaţi în sânge.
Câinii gonaci vânau şi măcelăreau oştirea vrăjrnaşă;
Pe urmele lor, robii lui Arxot-i îşi înroşeau tăişurile săbiilor;
Închizând strâmtorile, ei îngrămădeau mormane de leşuri (Sanidze, 1931, p. 50, nr. 131).



Aici luptă trei feluri de fiinţe: oamenii („robii lui Arxot-i”), zeul şi câinii lui gonind înainte. Iată o realitate mai puternică şi mai prezentă în fapt decât cea din mit: acţiunea luptătorilor supranaturali nu este rezultatul unui joc metaforic, ci este una efectivă. *Toate* expediţiile războinice se desfăşurau astfel, cu participarea nevăzută, dar concretă a zeului şi a câinilor lui cereşti; de nu, venea înfrângerea – precum şi singura explicaţie valabilă a înfrângerii.

Cu toate că ochiul omenesc nu-i poate zări, înfăţişarea câinilor gonaci le este tuturor familiară:

Câinii gonaci se deosebesc de câinii obişnuiţi prin înfăţişarea lor exterioară. Ei sunt închipuiţi drept nişte câini de multe culori, albi, roşii, albaştri, ale căror gheare sunt veşnic înroşite de sânge şi ale căror gâturi sunt încinse cu lanţuri de aur (Bardavelidze, 1957, p. 49).

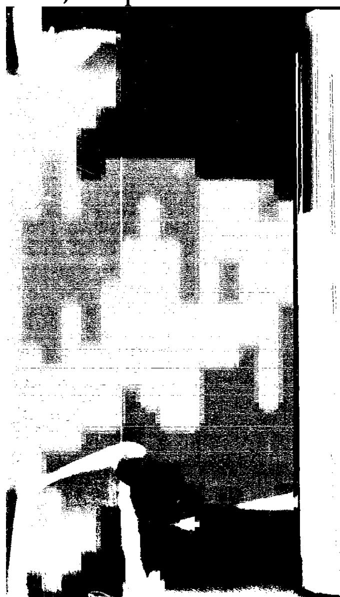
Limba sacerdotală secretă folosită în imnuri şi în invocaţii numeşte aceste „lanţuri de aur” – „colierul”, un atribut firesc al câinilor cereşti, înfăţişarea lor multicoloră mai implică – pe lângă un înţeles

meteorologic asupra căruia vom reveni – şi o valoare distinctivă: ea îi deosebeşte de o altă spiţă de carnivore cereşti, de „lupii lui Dumnezeu”, care ies în evidenţă prin veşmântul lor negru. Nuanţa lor descurajatoare pentru ochi se află în armonie cu sinistrul rol al acestor haite ale cerului:

La xevsuri, numai Dumnezeul suprem, Morige, avea lupi în stăpânire. El îi trimitea în haite împotriva oamenilor ca să ridice dări şi să ducă la îndeplinire condamnările la pedepse. sau la moarte aruncate de Dumnezeu asupra muritorilor vinovaţi (Bardavelidze, 1957, p. 48).

Amestecul acestor negre hoarde nu poate să le aducă oamenilor decât moartea sau împilarea. Iată de ce nu este cult în care să nu i se ceară zeului destinatar să abată alergarea lupilor divini. Acesta este şi unul dintre serviciile pe care oamenii le aşteaptă de la câinii cereşti. Ei sunt invocaţi astfel:

Câini gonaci cu gheare însângerate, cu colier de aur, puşi de Dumnezeu, asupra cărora se află harul lui Dumnezeu!



Dacă lupii lui Dumnezeu ies la iveală, sloboziţi de Dumnezeu, ca să ridice dare şi plată de la oameni, ’nu-i lăsaţi să ajungă până la casele celor ce vă roagă! Dacă se cuvine, faceţi să li se dea o dare consimţită şi arătaţi-le alte case, alte căii (*Mat. e* în *georg*., *l*, 26, 31).

Este deci foarte net contrastul dintre câinii şi lupii cereşti, care ţine totodată de înfăţişarea şi de funcţiile lor.

Ginii gonaci sunt invocaţi nu numai cu prilejul solemnităţilor religioase – ale lor sau ale altor divinităţi – şi înainte de pornirea la luptă, ci şi de către oamenii supuşi primejdiei; ei apar pe dată alături de muritorul aflat la restrişte. Iuţeala intervenţiei lor ne aduce aminte sosirea într-o clipă a „zeilor care ling” de la armeni şi abhazi:

Xevsurii credeau despre clinii gonaci că răspund pe dală chemării omului aflat la restrişte şi că, arătându-se într-o clipă alături de el, îi vin într-ajutor, rămânând însă nevăzuţi celor dimprejur (Bardavelidze, 1957, p. 49).

Aceste fiinţe totodată serviabile şi primejdioase sunt divinităţi în toată puterea cuvântului. Nu este vorba nicidecum despre una dintre acele

VUIV –, T VJIJ-

„Asemănări grăbite al căror secret îl deţine, vai, prea adesea, istoria religiilor: anume, cutare animal, real sau imaginar, este obiectul unei credinţe, deci este un zeu. Ginii gonaci au un cult care le este închinat, pe acelaşi plan şi cu acelaşi titlu ca şi toate celelalte entităţi ale păgânismului georgian, în timpul solemnităţii care le este consacrată, ei primesc turte de grâu şi căni cu bere sau pocale cu vin; textele liturgice se modelează după formularul canonic:

Dumnezeu să vă sporească puterea, renumele, dreptatea, din gonaci ai lui. Arxot-i, cu gheare însângerate, cu colier de aur! întru mărirea voastră, binevoiţi să luaţi stacana asta (de bere), pocalul acesta al slavei! (*Mat. em. georg*., I, 33J.

Mormântul clinilor gonaci

Cu toate acestea, locul lor de cult, ca semn material al prezenţei lor mistice, se deosebeşte foarte mult de sanctuarele obişnuite, atât prin forma.

cât şi prin funcţia şi iiuniele sau: el este un fel de turnuleţ sau de morman de pietre, ori un *kurgan* [„gorgan”], căruia i se spune „mormântul câinelui gonaci” (*me cvris saplavi*). Asemenea „monumente” mai puteau fi văzute în Georgia până pe la mijlocul veacului nostru. Denumirea nu este una metaforică, ci ea corespunde exact imaginii pe care băştinaşii şi-o fac despre aceste altare de un tip neobişnuit, în cadrul religiei georgiene. În vremurile noastre, aceste morminte nu fiinţează decât ca locuri de cult, ca obiect de credinţă. Ele

au putut însă, într-un trecut îndepărtat, să corespundă unor practici reale de înhumare, după cum ne-o atestă osemintele canine găsite în morminte aflate pe teritoriul Iberiei (sau Iviri ei – din Georgia de Răsărit) şi pe cel al Albaniei3. Or, existenţa unor câini de vânătoare şi de luptă la populaţiile din Caucaz, ca şi faptul înhumării lor, erau lucruri binecunoscute autorilor din antichitate. Albanii creşteau câini de vânătoare care erau uimirea contemporanilor lor (după Strabon, *Geographia*, XI, 4, 5) şi se pare că i-au uluit până şi pe Alexandru cel Mare, care primise doi asemenea ogari de la regele Albaniei: ei uciseră un leu şi vânară până şi un elefant. Solinus 4, căruia îi datorăm aceste ştiri, precizează că isprăvile lor puţin obişnuite le-au adus câinilor cinstea de a fi pomeniţi în anale:

Clinii pe care îi cresc aceste populaţii se înfruntă cu fiarele sălbatice, îi dau gata pe tauri, se iau în piept cu leii şi supun tot ce li se scoate în cale. Iată de ce ei sunt socotiţi vrednici de a fi trecuţi în anale (Solin., *Coli*., XV, 6).

Acelaşi autor pomeneşte statura lor puţin obişnuită şi larma înspăimântătoare a lătratului lor:

Această rasă de câini atinge o statură uriaşă, iar lătratul lor acoperă răgetul fiarelor (*ibid*.).

Poetul Valerius Flaccusb descrie cu mare plăcere în celebrul său *Catalog al oştirilor* năvala negrelor haite ale câinilor caucazieni şi istoriseşte că-şi aveau şi ei partea lor de onoruri funebre.

r

— 4 r – *ţ* fiind îngropaţi în mormintele oamenilor, alături de străbuni şi printre osemintele războinicilor:

Urmează apoi falanga drangiană6 şi caspienii, răspânj din din strâmtorile lor, mulţimea clinilor cărora nu se avântă mai molatec la surlele ascuţite, prinzându-se în luptele stăpânilor). de aceea şi au parte de aceeaşi cinste; întru moarte şi sunt primiţi în movile printre străbuni şi trupuri de războinici; căci ceata lor, cu piepturi şi grozave coame împlătoşate în fier, dă buzna ca o hoardă neagră, lătrând precum răsună cumplita poartă a Infernului ori tot alaiul lui Hecate, urcând spre văzduhul din înalt (*Argonautice*, VI, w. 106 – 113).

Credinţele privitoare la clinii gonaci, laolaltă cu cultul care Io este închinat, par a fi deci foarte, vechi: realitate sau legendă, elementele esenţiale, erau cunoscute încă din continuitate nu

înseamnă istoria se sfârşeşte în mit antichitate. Această; însă nicidecum că şi că evoluţia ar fi

— IdUUJ-lll OC UJLJLJ. ywy *w*...”

mers de la real la imaginar; divinităţile caninei din vremurile moderne nu sunt rezultatul unei transpuneri care să fi pornit de la un model]

concret, astăzi dispărut. Tot după cum. războinicii!

din vechiul Caucaz îşi aveau ocrotitorii supra fireşti în zeii din panteonul lor antropomorf, câinii de luptă îşi puteau avea corespondentul lor în lumea extraterestră, sub forma unor divi nităţi canine, implicate în obişnuita ţesătură de mituri şi de practici de cult.

Haitele de câini de luptă au părăsit scena; istoriei, dar sistemul ritual şi mitic le-a supravieţuit până în zilele noastre. Ca atare, el aruncão; lumină nouă asupra personajului câinelui înaripat? al lui Amiralii: obscurităţile din imnul închinaţi lui Q’ursa se risipesc de îndată ce sunt puse în legătură cu acest cult păgân.

Înţelegem acum de ce el primeşte, ca tain obişnuit, turte de grâu şi pocale cu vin: tocmai acestea sunt ofrandele închinate câinilor gonaci. Formulele pline de umilinţă îşi găsesc şi ele justificarea: echivalentul lor poate fi găsit în textele liturgice şi în invocaţiile rituale.

Dar hrana lui Q’urs a pune o problemă cu două planuri: imnul defineşte pe de o parte



mâncarea şi băutura care i se cad – pâine şi vin (w. 8 şi 10) –, dar, pe de altă parte, îi propune şi nişte înlocuitori pentru fiecare zeamă de orz şi apă stătută (vv. 9 şi 11). De ce o atare dedublare a hranei? Uzul ritual respectiv al celor două perechi de produse le conferă acestora o valoare diferenţiativă netă: turtele de grâu şi vinul li se cad *zeilor*, pe când zeama şi apa le sunt rezervate *morţilor*. Aşadar imnul îi atribuie lui Q’ursa două stări succesive: după ofrandele ce-i sunt oferite, el este asimilat când cu o divinitate, când cu un suflet răposat. Cel de al doilea aspect este exprimat de însuşi textul nostru: „L-am plâns pe Q’ursa, l-am plâns un an întreg, un an întreg” (v. 17).

Cum se poate închipui ca un zeu să fie tratat în acelaşi timp ca

un mort? Cultul câinilor gonaci ne dă răspunsul căutat: locul unde acesta se desfăşoară nu este niciun templu, niciun altar, ci un *nwrmânt*. Iar dihotomia continuă, încetând, pe cât se pare, să mai urmeze acelaşi principiu al opoziţiei. Într-adevăr, poetul care a alcătuit imnul îi propune pe rând lui Q'ursa, în versurile 12 şi 13, un pat din puf şi pene şi apoi unul de mărăcini. Opoziţia dintre zei şi morţi, ca şi cea dintre religie şi cultul funerar, nu se mai află aici în funcţiune. Cu toate acestea, înlocuirea pufului prin mărăcini lucrează pe acelaşi plan cu cele de mai înainte şi trebuie să implice un mecanism analog, valabil pentru tot şirul şi integrând şi dihotomiile anterioare, însăşi structura textului dictează această cerinţă de unitate, cu întreita formulare care separă termenii fiecărei opoziţii: „(...) dacă binevoieşti (...)" (vv. 8 – 13):

M în care	turtă de grâu	zeamă de orz
Bău tură	pocal cu vin	apă stătută
Pat	puf şi pene	morman de mărăcini

145

f

Dedublarea privitoare la culcuş nu reaminteşte întru nimic nici cultul clinilor gonaci, nici credinţele asupra lor. Ea corespunde însă, în schimb, dihotomiei inerente însuşi personajului lui Q'ursa, exprimată cu tărie prin dubla sa stare anatomică – de vultur şi de câine deopotrivă. Patul său obişnuit, „patul lui Q'ursa", din puf şi pene, este o reproducere a cuibului originar şi reaminteşte natura lui aeriană[8]. Înlocuitorul acestuia, dimpotrivă, constând dintr-un umil morman de mărăcini, recheamă în minte prăbuşirea lui, care îi marchează apartenenţa la lumea terestră. Îndoita lui constituţie îi deschide, în adevăr"; două tărâmuri, cerul şi pământul, acestea fiind cele două medii ce găzduiesc pe rând aventurile care îi sunt puse în seamă. Prima lui viaţă a însemnat să sară şi să zboare peste crestele Gau-cazului, contopindu-se cu „vuietul cerului", să se arate mai uşor în văzduh decât capra neagră şi mai iute ca pasărea urmărită în zbor. Cea de a doua, care mai durează încă, de vreme ce este veşnică, îl ţine în

străfundurile pământului, alături de Amirani, sub mormântul de stâncă sub care-i este lăcaşul cel de veci.

Domeniile aflate în contrast nu sunt deci numai acela al religiei şi al morţii, ci şi *spaţiul aerian* şi *spaţiul terestru sau subpărutntean*. Astfel formulată, dihotomia integrează în mod efectiv cele trei perechi de elemente, care se arată a fi deci organizate după un principiu comun.

Atare orânduire ne readuce în fapt la cultul clinilor gonaci. Aceste divinităţi sunt şi ele supuse unui fel de distanţare pe verticală şi sunt menite să sălăşluiască în două locuri care nu mai sunt aşezate succesiv, ca în cazul lui Q'ursa, ci coexistă simultan.

Ca zeităţi, tărâmul lor firesc este cerul, de unde îşi şi iau zborul către pământ, în ajutorul sau pentru pedepsirea oamenilor. Dar, totodată, ei sunt legaţi în mod material şi mistic de lumea pământeană, ca orice altă divinitate, anume prin locul cultului lor: fără a înceta să se conformeze esenţei lor cereşti, ei sunt totuşi prezenţi în lăcaşul



sacru, oricare ar u ei. În cazul zeilor, în general, această servitute constă în a petrece o vreme pe pământ, într-un templu sau la un altar. Dar, pentru clinii cereşti, atare legătură capătă o cu totul altă valoare şi implică aflarea lor într-un sălaş subpământean, pe care muntenii îl numesc foarte bine „mormântul" lor. Pentru câinii gonaci, ca şi pentru Q'ursa, obişnuita distanţare dintre cer şi pământ echivalează cu o despărţire între ceresc şi subpământean: păgânismul georgian nu şi-i imaginează decât fie zburdând în văzduh, fie îngropaţi într-un mormânt.

Ambiguitatea câinelui înaripat

„Personalitatea" lui Q'ursa mai comportă în putinţă şi resortul unei alte dihotomii exploatate în câteva texte, dar care nu-şi dezvăluie cel mai adesea urmările decât prin referiri fugare. Aici, dualitatea firii lui este transpusă într-o ambivalenţă funcţională. Această posibilitate se realizează pe deplin în cadrul credinţelor al căror obiect sunt câinii gonaci. Aceştia, într-adevăr, se consacră împlinirii a doua activităţi contrare: după poruncile Dumnezeului suprem, ei intervin între oameni fie spre a-i pedepsi, fie spre a-i feri de vreo primejdie. Ei asumă ba rolul de călăi, ba pe acela de aliaţi ai oamenilor aflaţi la restrişte.

La câinele înaripat al lui Amirani prevalează cel de al doilea aspect. Dar personajul lui se pretează de asemenea şi unui tratament ambiguu, după cum ne-o arată versiunea abhază în care el ia pe rând rolul de împlinitor al pedepsei divine, sub chipul unei vrăjitoare-temnicer, apoi pe acela de salvator al eroului, pe care-l cruţă de foamete şi căruia îi facilitează evadarea (LA 26, cf. mai sus, pp. 120 – 121). Aceasta ne dovedeşte că el *poate* face obiectul unei prezentări deopotrivă negative şi pozitive.

Cu toate acestea, ansamblul gestei lui Amirani a marcat în mod simbolic acest caracter primejdios tipic lui Q'una, lăsându-l însă cel mai adesea în stare latentă. Georgienii şi-l închipuie ca pe un eline *negru*, asemenea zăvozilor de război pe care îi cânta Valerius Flaccus (*agmine nigro*, „într-o hoardă neagră", VI, 111), culoare pe care o poartă şi în numele său: *Q'ursa* prescurtează compusul *q ur-sav*, „ureche neagră". Mai multe imnuri de vânătoare îl invocă spunându-i „negru": „Negre Q'ursa, o, Q'ursa!", o formulă care se repetă la finele fiecărui vers (de douăsprezece ori într-un cânt de treisprezece versuri cules în 1948 – IV, 4 [IV = „imn de vânătoare"], la Virsaladze, 1964, p. 191, nr. 2).

Culoarea blănii lui nu este deci în niciun fel supusă îndoielii. Ea se află în legătură cu simbolistica meteorologică – aşa cum vom vedea mai departe. Dar acest fapt nu-i răpeşte negrului semnificaţia funestă pe care o are îndeobşte în Georgia, mai ales dacă este datul unei fiinţe însufleţite. Victimele negre sunt hărăzite demonilor, care se evidenţiază şi ei prin aceeaşi culoare: Kad] în sunt negri, Devii la fel (S. R.G., p. 414). Ne vom duce de asemenea cu gândul şi la cea de a doua speţă de carnivore divine care populează fauna mitică a panteonului georgian: „lupii lui Dumnezeu", care pot fi recunoscuţi după blana lor neagră, nu săvârşesc decât lucruri nefaste omului, înfăţişarea exterioară a lui Q'una îl leagă deci deopotrivă de clinii cereşti, ale căror podoabe de aur le poartă, şi de lupii lui Dumnezeu, a căror culoare neagră o împărtăşeşte. Dacă folclorul şi mitologia Georgiei au păstrat, în privinţa purtărilor lui, mai cu seamă aspectul binefăcător al câinelui înaripat, ele l-au pecetluit totuşi, ca înfăţişare şi formă, cu însemnul flagelului.

Ambivalenţa latentă al cărei simptom este indiciul de mai sus a fost explicitată într-un şir de cânturi populare. Dualitatea inerentă lui

Q'ursa a devenit o opoziţie între aparenţă şi realitate, între formă şi esenţă. Aici, componenta malefică a ajuns să fie exploatată în dauna reversului ei pozitiv, care nu mai apare decât ca o amăgire: o atare interpretare contrabalansează imaginea benefică pe care o preiau cele mai multe dintre celelalte texte.

Aceste cânturi au fost culese în 1917 în răsăritul Georgiei. Iată o mostră când rezumată, când tradusă:

Un nobil împătimit de vânătoare avea un câine gonaci fără de seamăn, Q'ursa, de care nu se despărţea niciodată. Deplina înţelegere dintre ei era totuşi umbrită de ceva, ce îl chinuia pe nobilul stăpân:

Când se uita cu luare-aminte la Q'ursa

Îşi afunda privirea în ochii lui, se părea că-l vede pe diavol în focul şi văpăile din iad. Nobilul domn se scutura pe dată, înfiorat, Dar teamă nu dura decât o clipă.

Într-o zi, un renumit vânător trece pe la el şi-i spune să se păzească de Q'ursa, dezvăluindu-i adevărata lui fire şi primejdia care decurge din ea:

Nici zburător, nici patru labe având, El este totuşi una şi alta laolaltă, De Cel de sus fiinţă blestemată şi paznic lângă poarta iadului I

Nobilul nu se hotărăşte să scape de el, ci se mărgineşte să se ducă la vânătoare fără el. Dar aşa vânatul nu mai are niciun farmec. După ce a hăituit zadarnic, zile întregi, un cerb uriaş, el se hotărăşte să-l trimită pe Q'ursa pe urmele lui; îşi ia însă măsura de prevedere de a-l lega la ochi şi de a-l ţine prins de brâul său.

Când domnul se urcă pe munte sus
Şi-şi aruncă privirea împrejur, i;
El văzu cerbul care iarba o păştea.
Lui Q'ursa al său ochii i-i legă
Şi-l prinse straşnic de brâul său.
El noaptea sus acolo o petrecu
Şi strânse atât de tare de curea.
Cât Q'ursa să se-ntindă nu putea.
Ci sus stătea înălţat, ca un copac.
Iar dimineaţa de nu-l dezlega.
Bietul de el suflarea şi-o dădea. Ci zorii vin, iar domnul îl zări
Pe cerb păscând domol şi liniştit;

Lui Q'ursa ochii domnul lui i-i dezlegă
Şi când văzu ce se putea vedea în jur.

Ia...
ap = – *f-eu*.
Atât de tare de curea smuci, cu el
Stăpânul că-şi luă pe sus, ca pe-un copil.
Pe dată cerbul, de cum îi văzu.
Către prăpastie se avântă şi o trecu.
Îl urmăreşte Q'ursa, se adună-n salt.
Dar greutatea să o ducă nu putu:
Stăpânu-o clipă-n ochi el şi-l privi
Şi-l trase după sine-n hăul fără fund
(IVI, Svanidze, 1957, nr. 42, I, pp. 115 – 117).

Sub aparenţa unui câine de vânătoare neobişnuit, dar nu supranatural, Q'ursa îşi ascunde deopotrivă dualitatea trupească şi adevărata fire funestă. Multe detalii ar merita să fie comentate: de pildă, îndoitul schimb de priviri, ochi în ochi, dintre câine şi stăpânul său, petrecut de fiecare dată într-o clipă decisivă, mai întâi când domnul, într-o străfulgerare, întrevede esenţa profundă a tovarăşului său, apoi la sfârşit, când Q'ursa se uită neclintit la cel pe care stă să-l prăvale cu sine în adâncuri. Vom remarca, de asemenea, relaţia dintre ochii legaţi şi înnodarea câinelui lângă stăpân: toate acestea sunt cu siguranţă semnificative.

Un text care aparţine tocmai acestei serii de cântece exprimă şi mai apăsat caracterul nefast al lui Q'ursa şi îi atribuie de-a binelea obiceiurile demonilor:

El are, spune lumea, cap de câine şi aripi păsăreşti pe umeri.

Întotdeauna fu vrăjmaş al fiilor de oameni, tuturora. Iar glasul lui, urlând, pe toţi ce vieţuiesc îi îngrozea. De el, se spune, trebuia să te fereşti, căci ochii oamenilor li-i crăpa (...). îl vezi legat în rugi de mure şi de el te prinde mila, când îl vezi aşa, şi mâna i-o întinzi, dar el se şterge, nălucind pe cine ştie unde dus.

Rătăcitor prin noapte şi nenorocire oamenilor aducând (IV 2, Svanidze, p. 119).

Urmarea povesteşte pe scurt tragicul sfârşit al vânătorului, în cuvinte asemănătoare cu cele ale variantei de mai înainte.

„Povestea vânătorului azvârlit în hău laolaltă cu ogarul său face şi obiectul unui alt ansamblu mitic şi ritual, mult mai important, unde Q'ursa



Îşi păstrează însă rolul obişnuit, de ajutor credincios. Acest grup de imnuri vânătoreşti este cel pe care îl vom cerceta acum şi vom vedea că el se află în strânsă legătură cu gesta lui Amirani.

Vânătorul spânzurat cu capul în jos

Nefericitul erou al acestor istorisiri, stăpân al lui Q'una, este un vânător de meserie, al cărui nume este diferit, după ţinuturile respective:

Ivan din Kvarciye vâna cu Q'ursa al lui, luând câteodată cu el merinde şi pentru două săptămâni. Într-o zi, pomi la vânătoare şi se opri să se odihnească pe o creastă de munte. Deodată, pământul se cutremură şi totul se prăbuşi jur-împrejurul lui. Iar Ivan rămase, cu totul fără să vrea, prins în munte, laolaltă cu Q'ursa al său.

Merindele lor se duc, iar vânătorul se satură şi el de neplăcuta lui stare: căci stă atârnat cu capul în jos, ţinut doar de cureaua de la opincă. El îi strigă atunci câinelui său:

„Latră, Q'ursa, sălbaticule, tu, cel cu negru stăpân, Ori te-a auzi vreun păstor, ori vreun vânător de pe munte. Stau atârnat de munte de-un picior, de-opinca mea cu păr de vită".

Q una latră în zadar, iar vânătorul rabdă rău de foame. Atunci Q'una se jertfeşte şi îi spune stăpânului său:

„Omoară-mă şi mănâncă-mă, poate că aşa a avea cineva vreme să-ţi vină într-ajutor".

Ivan nu se învoi, dar sufletul e slab: când i se făcu şi mai tare foame, se puse pe plâns, îşi luă rămas-bun de la Q'una şi îl ucise. După ce-l ucise, scapără din amnar, îşi frânse arcul şi săgeţile şi se sluji de ele ca să-şi aprindă focul, îl fripse pe Q'ură a şi îl mâncă. „Mi-am ars arcul şi săgeata mea cu două vârfuri, mi-am făcut foc cu săgeţile mele.

L-am omorât pe Q'ursa şi l-am mâncat, pentru asta blestemat să fiu" (IV 3, Virsaladze, 1964, 2, D, pp. 193 – 194).

În cele mai multe dintre versiuni, episodul cu omorârea câinelui

se desfăşoară altfel; vânătorul, tot cu capul în jos, îl ucide pe Q'una, îl jupoaie, dar nu se poate hotărî să-l şi mănânce:

„Mi-am ars arcul şi săgeţile, mi-am făcut focul din săgeţile mele.
L-am ucis pe Q'ursa şi el zace aici, alături de mine. 151



Jungherul meu stă pus pe el; l-am jupuit, dar de mâncat nu l-am putut mânca" (IV 4, Virsaladze, nr. 2, p, 191).

Nefericitul rămâne mai departe spânzurat de-a-ndoaselea, mort de foame. În sfârşit, sosesc şi ajutoarele, mai întâi fratele lui, apoi tot satul, stârnit de acesta. Sătenii îngrămădesc pături, saltele, rufărie, paie etc. Vânătorul se pregăteşte să-şi desprindă cureaua de la opinca şi să se arunce în gol. Cu toate acestea, şovăie: ba ar vrea să-l ţină cureaua, ba nădăjduieşte că o să se rupă:

„O, rupe-te, curea, o, ba nu te rupe, Tu, care oşti făcută din negru păr de vită" (IV 5, nr. 7).

Totodată, el roagă noaptea să facă loc zorilor, ba să nu le facă; precum se vede, el nu trebuie să cadă decât tocmai în clipa revărsatului de ziuă:

„Lasă loc zorilor, o, *nu* le mai lăsa, tu, lungă noapte a aşteptării.
Răsări dar, o, ba nu mai răsări, tu, stea a dimineţii!"
(IV 6, nr. 5).

Când, până la urmă, şi-a luat inima în dinţi să sară în gol, el roagă zorii să vină şi cureaua să se rupă:

„Lasă loc zorilor, o, noapte, lasă loc zorilor.
Neagră cum eşti ca perii vitelor!
Şi rupe-te, curea, ca să mă prăbuşesc
Şi să sărut obrazul tare-al stânciH" (IV 7, nr. 3).

Variantele în versuri rămân adesea eliptice, fapt obişnuit în cazul unor texte cu valoare religioasă, mai ales atunci când ele însoţesc un ritual, aşa cum este cazul şi aici. Ceea ce îl împinge pe vânător să facă saltul care îi va fi fatal este vederea tinerei sale soţii, ca şi încurajările pe care ea i le trimite:

„Să mi-o aduceţi pe soţia mea, şi îmi iau zborul de aici de sus!"
Soţia i-au adus-o; multă lume era strânsă împrejur.
Ea îşi avea cerceii în urechi, iar vântul clinchet îi făcea să dea.
„Mă ridicai în vârful muntelui şi mult iubita mi-o privii, îi zării

pieptul, sânii ei, ce se vedeau ca de cristal de albi”.

(Tânăra-i soţie 11 mustră, aici în cuvinte potolite, adesea însă cu vorbe foarte tari:) „Nu spuneai tu, Ivane, «Nu mi-e frică nicidecum de stânci?» Cazi, dacă e să cazi, tu, capră sprintenă a stâncilor înalte l”.

(Şfichiuit de aluzia ei la frică, vânătorul sare, sau mai degrabă cade:)

Gând de pe stâncă el căzu, nici vulturul n-ar fi putut zbura aşa.

O piatră ce căzu cu el – nici leul piept să-i ţină nu putea. Cât sânge-a curs din el – corabia pe el putea pluti. La sângele ce-a curs din el scoboară corbii şi cu ciorile. La stâncă neagră negrul corb coboară şi se-abate asupra lui. Coboară şi se satură din leşul lui şi nu mai urcă înapoi (IV 4, nr. 9, pp. 191 – 192).

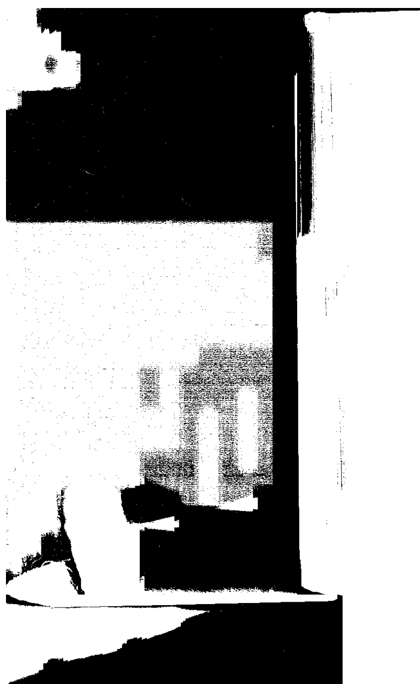
După cum precizează mai multe variante, sătenii îşi iau gândul să-i mai ia trupul şi să i-l îngroape. Ei îl părăsesc în fundul genunii, laolaltă cu piatra care i-a însoţit, sau, după caz, i-a primit asupră-i prăbuşirea, în general, Q’ursa cade şi el laolaltă cu el sau sare pe urma lui (fireşte ca el a trebuit să învie la loc cu acest prilej, dar atare lucru nu este nicidecum surprinzător, fiind vorba de un câine de felul lui). După unele versiuni privitoare la un alt vânător, lagora, dar care istorisesc în mod vădit aceeaşi poveste, Q’ursa este îngropat alături de stăpânul său, chiar acolo unde au căzut, în fundul hăului. Vânătorul fusese luat prin surprindere de un leopard; neavând vreme să-şi scoată jungherul, el îl apucă în braţe, la trântă:

Labele dindărăt îi lunecară leopardului în prăpastie şi el căzu, trăgându-l cu el pe lagora în prăbuşirea lui. Leopardul se pierdu în străfundul genunii, dar lagora rămase agăţat, cu cureaua de la opincă, de o rădăcină zdravănă a unui copac crescut în acel loc, din stâncă (IV 7, nr. 3, p. 198).

După multe căutări, fratele lui lagora îl găseşte şi, la cererea lui, taie, cu un glonte bine ţintit, cureaua salvatoare. Vânătorul se zdrobeşte în fundul hăului, urmat pe dată de câinele lui, Q’ursa:

I-au găsit mai târziu morţi pe vânător şi pe câine. Tot acolo zăcea şi leopardul: sângele scurs din bot i se uscase pe nări. lagora şi Q’ursa fură înmormântaţi acolo, în fundul genunii (*ibid.*).

1 S3



Textul acesta nu aparţine aceleiaşi categorii formale ca şi cele de mai înainte, neavând nici caracteristicile religioase, nici funcţia acelora; el reprezintă o „spusă” (*tkmuleba*), alcătuită pe baza sau prin imitarea imnului tradiţional; de la el se mai păstrează mai multe trăsături pline de interes: cureaua este legată de rădăcina unui copac, vânătorul şi câinele rămân pe veci în fundul genunii, care ajunge să le fie mormântul[9].

Toate versiunile care iau seama la precizarea lucrului de care s-a agăţat cureaua de la opincă sunt unanime asupra naturii acestui obstacol providenţial, dar până la urmă funest: este vorba de un copac sau de un copăcel. După un text cules în Georgia de Răsărit, în care vânătorul se cheamă Badur:

Lui Badur i-a lunecat piciorul şi el a căzut între stânci> A rămas spânzurat cu cureaua de la opincă de piciorul unui copăcel sălbatic (IV 8, p. 51).

Aici căderea are loc chiar în clipa în care vânătorul trage asupra caprei sălbatice sau a unei căprioare pe care a hăituit-o lungă vreme. Toate versiunile, în afară de cea pe care am citat-o prima, IV 4, pomenesc anume că vânătorul a ajuns până la locul fatal dus de

urmărirea unei capre sălbatice, a unei căprioare sau, mai arareori, a unui cerb. Îndeobşte este vorba despre o capră sălbatică, lucru firesc la nivelul acelor înălţimi. Atare fapt şi-a aflat ecoul poetic într-un cântec popular răspândit de-a lungul şi de-a latul munţilor: „DJardji nu hăituie caprele nicidecum, carnea lor e sărată...”, cântec care formulează primejdia unei asemenea întreprinderi.

Acelaşi Djard Ji este, în plus, şi eroul unui imn care se suprapune, în esenţă, celor pe care le-am citat sau le-am rezumat. Versiunea aceasta ne dă informaţii asupra celor două episoade mai obscure din toată aventura vânătorului răsturnat: asupra începutului şi a sfârşitului ei.

Într-adevăr, nu distingem prea bine, pe de o parte, ce a declanşat accidentul de la început.

1 S4

anume căderea întreruptă, şi, pe de altă parte, în ce anume constă rolul soţiei în aducerea morţii eroului, în mod vădit, ea este socotită răspunzătoare pentru săritura funestă: prin apariţia şi prin cuvintele provocatoare pe care i le-a aruncat, ea îşi face soţul să se hotărască să se azvârle în gol. După imnuri, ea contribuie în mod decisiv la pierzarea vânătorului, dar nimic nu ne arată că ar fi pricina nemijlocită, ori singura pricină. Cântul închinat lui Djardil vine să completeze în acest punct textele mitice, insistând totodată asupra încălcării pe care o reprezintă urmărirea caprei şi asupra legăturii dintre aceasta şi căderea dinţii lb:

„Dfarfdi, nu hăitui caprele, să nu-ţi facă vreun necaz l”.

Dar D’jard îi n-a vrut să se lase: „O omor eu pe capra cea încornorată!” (IV 9, p. 44).

El se avântă în urmărirea caprei celei de neprins, dar cade într-o genune. Atârnat în gol de o curea de la opincă, el îşi trimite câinele, pe Q’ursa, să caute ajutor în sat.

Câinele fugi acasă şi dădu de ştire asupra nenorocirii ce se abătuse asupra lui DJardă. Mama lui strânse nişte ajutoare şi cu toţii se repeziră să-l scape. Dar ei nu izbutiră să desfăşoare o frânghie până destul de jos în hău, atât cât D’jard p să poată să o ajungă cu mâna şi să se lase tras sus astfel.

Atunci sosi şi nevasta lui Dj ardj’i. Eanuţinu seamă nicidecum de sfatul celor vârstnici, ci lăsă frânghia să alunece jos şi-i strigă

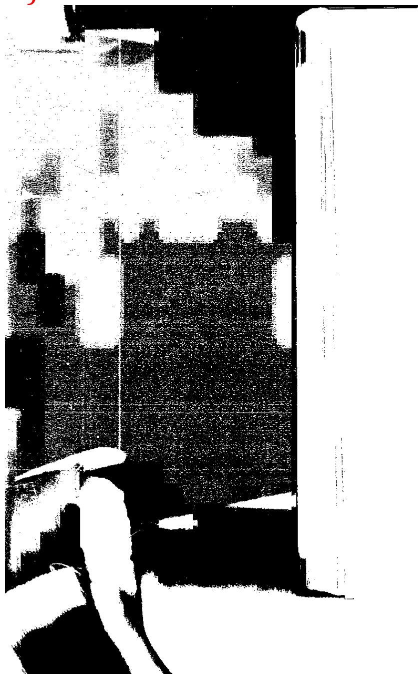
bărbatului ei: „Ţi-am aruncat frânghia, întinde mina şi am să te trag sus!” Vânătorul făcu precum i s-a spus, dar nu se putu ţine şi căzu în genune (*ibid*.).

O variantă a aceleiaşi povestiri foarte adesea istorisite se încheie cu epitaful nefericitului vânător:

Ei culcară binişor trupul sfâşiat de stânci.

Cu faţa doar fâşii, cu ochii ciuguliţi de corbi.

Ca pomenire, pe mormântul lui D’jardji ei înălţară coarne de capră, şi scriseră: „D] ardii, cel mort din pricina caprelor sălbatice” (IV 10, nr. 6).



Pierzania vânătorului este aşadar pusă de-a dreptul pe seama a doua pricini: urmărirea caprelor în pofida oprelіştii, ceea ce atrage după sine prima cădere; apoi, intervenţia neîndemî-natică (sau răuvoitoare?) a nevestei, răspunzătoare pentru saltul lui mortal.

Capcanele farmecelor femeieşti

Ultima noastră constatare nu este însă de ajuns pentru a da seama asupra tuturor aspectelor dramei. Desigur, nevasta este cea care provoacă prăbuşirea, intervenind fie prin fapte, fie prin cuvinte. Dar ea acţionează deopotrivă prin *seducţie*, prin farmecele ei erotice:

cerceii ei dau clinchet în vânt, albeaţa sânilor ei dezveliţi îl fascinează pe nefericitul prizonier. Imnurile stabilesc o legătură între „vinovăţia" nevestei, atracţia sexuală şi influenţa cuvintelor spuse de ea. Vânătorul nu face faţă îmbinării lor şi se lasă învins deopotrivă de dorinţa pe care i-o trezeşte acest trup de femeie, împodobit şi, în parte, dezgolit, ca şi de imboldul chemărilor pe care ea i le aruncă.

Or, raportul acesta, exprimat aici numai prin forţa asocierii poetice, este formulat şi explicitat în imnurile svane care alcătuiesc un ansamblu mitic şi ritual la fel de impozant ca şi cel de mai înainte, a cărui versiune apuseană o constituie.

Eroul peripeţiei se cheamă Betkil sau Betken. Tot ca şi Ivan din imnurile din provinciile răsăritene, Betkil este în acelaşi timp centrul unui cult, cânturile şi povestirile care îl însoţesc alcătuind mitul etiologic. Ritualul săvârşit în mod real se confundă cu o parte a legendei: aceasta începe tocmai cu sărbătoarea pe care este menita să o întemeieze şi să o lămurească. Ea constă în esenţă dintr-un dans colectiv, o horă (*perquli*), jucată la vremea carnavalului, în prima zi de post, «are se numeşte „ziua lui Betken":

Ziua lui Betken este în februarie şi se joacă o horă. Toată lumea era strânsă şi s-a făcut hora. Se aflau acolo şi Betken *şi* tânăra lui soţie, Tamara. Tamara purta la deget un inel pe care zeiţa Dalí i-l dăduse lui Betken. Betken era prins în horă (unde toată lumea se ţine pe după umeri), dar cureaua de la opincă i se desprinsese şi el se pusese să şi-o facă la loc. Atunci apăru o capră sălbatică, care tăie nora şi-i trecu lui Betken printre picioare.

(Sătenii îl însărcinează pe Betken să urmărească animalul cel neobrăzat. El ajunge pe munte, dar merge greu de tot, pentru că ninge tare:)

Deodată, capra se preschimbă în Dalí; ea se opri deasupra lui Betken, nemailăsându-i în stâncă decât un sprijin pentru picior şi altul pentru mână. Ea îi zise:

„De ce nu mi-ai ascultat poruncile, ce ai făcut cu inelul meu?"

(Betken ţine sus şi tare că îl are, dar Dalí îi spune că l-a văzut la degetul tinerei lui neveste şi îl lasă pradă sorţii lui. Sătenii, alarmaţi de strigătele lui, sau de cei doi câini gonaci care îl însoţeau, pun la cale ajutoarele:)

Ei desfăşurară frânghii de sus de tot şi până la stâncă; dar stâncă

se puse să crească şi frânghia n-o mai ajunse; atunci ei înălţară nişte scări, dar stâncă crescu şi mai mult şi ajunse de neurcat.

Atunci Betken se jeli singur şi îi strigă mamei lui: „Dă-i sufletului meu ofrande de turte de porumb cu caş!”

Îi strigă şi tatălui lui: „Închinaţi în cinstea sufletului meu măduva din oasele fiecărei capre ucise la vânat!”

Îi strigă şi Tamarei: „Păcatul meu să cadă asupra Tamarei!”

Le strigă şi sătenilor: „Dincolo de Mulax-Mujal se află o piatră uriaşă; pe piatra asta faceţi-mă să mai văd o dată *f tixas-ul* (acesta e numele svan al ritualului).

Apoi îi binecuvântă pe săteni şi le strigă: „Vin, vin şi eu!”

Betken se aruncă în gol, se zdrobi în fundul genunii şi muri (IV 11, pp. 208 – 209).

Ultimele dorinţe ale vânătorului au în mod văuit o valoare normativă: ele se află la obârşia unor practici urmate în cinstea lui în decursul sărbătorii care-i poartă numele („ziua lui Betken”). La fel stau lucrurile, de altfel, cu o seamă dintre amănuntele din imnurile către Ivan (IV 3 – 6): astfel, piatra care însoţeşte sau primeşte căderea lui este tocmai cea pe care sau lângă care este oficiat, ritualul (Virsaladze, 1964, pp. 92 – 93). Vom lua aminte la diferenţele de valori sesizabile între cele trei categorii de rude, în raport cu natura şi cu ţinta respectivă a ofrandelor, împărţirea lor se conformează regulilor aflate în





vigoare în societatea reală: turtele cu caş au u conotaţie feminină şi mortuară; măduva vânatului este rezervată Celor vârstnici, singurii care se înfruptă şi fac ce vor din ea (S. R.G., pp. 553 – 555; Kanukov, pp. 109 – 112). Dublul aspect al cultului – religios şi funerar – se întâlneşte cu cele două şiruri de trăsături care definesc imnul lui Q'ursa: celebrarea unei divinităţi şi cântec funebru. Cât despre soţie, menirea ei este blestemul: ea este cea care preia păcatul, pângărirea, de care Betken pare să o socotească personal vinovată. În ce privinţă?

Convorbirea dintre Dalí şi vânător ne sugerează răspunsul: zeiţa vânatului îl mustră pe Betken ca nu poartă giuvaierul pe care ea i l-a! dăruit şi că o lasă pe tânăra lui soţie să se fălească cu el. Alte versiuni svane fac o legătură nemijlo-l cită între lipsa podoabei şi însăşi natura pedepsei: *l* dacă vinovatul se găseşte astfel spânzurat pe dos, aceasta este pentru ca el să ispăşească întocmai greşeala făcuta. Pedeapsa lui reprezintă o transpunere materială şi spaţială a stării în care a pus el talismanul zeiţei: el a răsturnat destinaţia giuvaierului, deci, prin efect reciproc, se va vedea condamnat să stea cu capul în jos.

Vânătorul poartă aici numele de Betkil. El s-a avântat în urmărirea caprei nu negre ci albe, care a tăiat hora rituală, trecându-i

printre picioare:

Înaintea lui cărarea e însemnată, dar îndărătul lui ea se închide.

Lui Betkil pierzarea i s-o trage. El pătrunse într-o neagră stâncărie, în sălaşul stăpânei Dalí: „Bună să-ţi fie ziua, stă până Dalí!”

„Ziua cea bună ce-ai s-o ai tu, ţi-o arăt eu pe dată De ce ţi-ai călcat jurământul? Ce-ai făcut cu colanu dat de mine?”

„L-am lăsat acasă la capul patului i „Aşa cum rămas el la capul patului.

La fel am să te răstorn şi eu pe tine l „Stăpâna Dalî dispăru.

Betkil rămase pe stâncă, având un sprijin pentru mâna dreaptă

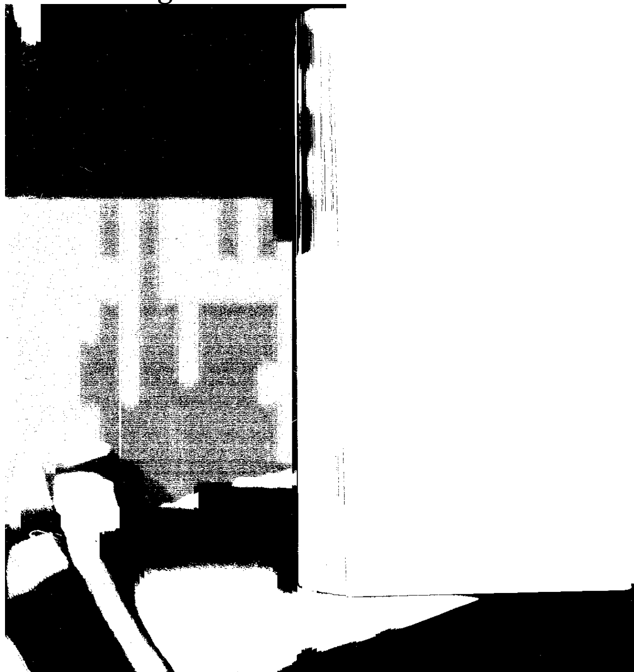
Şi altul pentru piciorul stâng. Bietul de Betkil, ama râtul de Betkil! (IV 12, nr. 16, p. 206).

Aici este vorba despre un colan şi nu despre un inel, ca în IV 11. Încrucişarea celor două giuva-eruri nu este întâmplătoare, ci ne puteam aştepta să le găsim fie întrunite, fie puse unul în locul celuilalt, dat fiind că ele ascund o dublă valoare simbolică. Mai întâi, pentru că ele implică partea erotică a feminităţii, fiind nu traducerea cochetăriei, ci a poftelor sexuale ale femeii. Gel puţin acesta este înţelesul pe care li-l conferă şi textele religioase, şi cele mitologice, ba şi cele epice (S. R.G., pp. 563 – 568). Apoi, ele sunt semnele după care se poate recunoaşte primejdioasa apropiere a unei zeiţe sălbatice, pradă unor dorinţe de neînfrânat, de pildă duhul feminin Samdzimari. Cerceii au, de altfel, aceeaşi semnificaţie, îndrăgostita şi sălbatica zeiţă îi poartă bucuroasă. Ea e sălbatică, feroce la propriu, îmbrăcând rând pe rând înfăţişarea unei fiare respingătoare şi pe cea a unei femei fermecătoare – ultima ipostază fiind marcată prin apariţia simultană sau selectivă a acestor trei podoabe (S. R.G., pp. 566 – 567).

Îmbinarea lor în aceste imnuri vânătoreşti este de ajuns pentru a ne semnala caracterul deopotrivă sexual şi interzis al legăturilor dintre personaje. Constelaţia amoroasă dată la iveală prin mijlocirea acestor giuvaieruri simbolice impune participarea a trei personaje: zeiţa, bărbatul şi soţia. Un atare trio poate prilejui la fel de bine un vodevil, o dramă burgheză sau o tragedie religioasă: cele trei genuri se amestecă între ele în punerea în scenă operată de mituri. Legătura trupească pe care o propune şi, la nevoieƒ o impune sălbatica Samd/imari bărbaţilor de care e îndrăgostită implică din partea lor o renunţare totală la raporturile conjugale: dragostea unei zeiţe îşi are

servituţile ei. Lipsa de credinţă a bărbatului stârneşte violente scene de gelozie şi răzbunări cu atât mai grozave cu cât ele sunt deasupra firii. Numeroase texte mitologice întăresc acest lucru (S. R.G., pp. 139 – 142).

Mustrările pe care Dalí i le adresează vânătorului, precum şi rolul hotărâtor al giuvaierurilor



simbolice, sugerează prezenţa şi funcţionarea aceleiaşi scheme, care poate fi rezumată astfel: între o zeiţă şi un om se înfiripă o legătură trupească; aceasta ajunge deci să fie interzisă între muritor şi soţia lui; opreliştea este încălcată, iar vinovatul, dat pradă răzbunării divine. Această mică dramă este tocmai cea jucată în culisele mitului svan (IV 12). O altă versiune o aduce însă de-a dreptul în scenă:

Betkil era un vânător. Dalí se îndrăgostise de el. Betkil păcătui cu tânăra lui soţie Tamara (IV 11, nr. 16, p. 208).

(Povestea îşi urmează cursul obişnuit: căprioara urmărită se preschimbă în Dalí, care îşi mustră iubitul cel necredincios cu aceste vorbe:) „Eşti un trădător şi am să-ţi plătesc aşa cum meriţi *i* „Atunci sprijinul pentru unul din picioarele lui se duse şi el rămase atârnat de un singur picior (*ibid.*).

Pedeapsa prin atârnarea cu capul în jos este după chipul şi asemănarea greşelii înseşi, a necredinţei faţă de zeiţă (deci a răsturnării purtărilor cerute). Varianta IV 11 înfăţişează fără ocolişuri natura legăturii dintre Dalí şi vânător, precum şi motivul foarte concret al mâniei divine. Vom lua totodată seama la lipsa oricărei aluzii la vreun giuvaier dăruit şi pângărit: într-un atare text, care enunţă limpede caracterul sexual al episodului, simbolul acesta şi-a pierdut utilitatea. Dimpotrivă, versiunile care trec sub tăcere acest aspect îl înlocuiesc prin echivalentul său simbolic: inelul dăruit de zeiţă şi purtat de vânător este semnul material al legăturii dintre ei, tot după cum, la degetul nevestei, el ajunge dovada trădării, dezvăluind legăturile trupeşti care au avut loc între ea şi soţul ei.

„Greşeala" soţiei constă în puterea farmecelor ei, iar bărbatul îi reproşează de fapt însăşi condiţia ei de femeie. Aceeaşi vinovăţie poate uneori primi şi o înfăţişare mai romanţată: mai multe legende istorisesc pur şi simplu că soţia a luat pe furiş un giuvaier de-ai lui Dalí; furtul colanului sau al inelului echivalează cu un fel de uzurpare a nurilor. Astfel se explică rolul negativ al nevestei în prima fază a pătimirii lui Betkil (cea a căderii dinţii) şi aşa îşi află justificarea blestemul pe care el i-l aruncă înainte de a muri. Dar funesta ei intervenţie în cadrul catastrofei finale, ducând la pierzarea vânătorului, rămâne, în sine, fără motivare; se cade să o acceptăm deocamdată drept un dat al mitului, al cărui înţeles şi a cărui funcţie va trebui să le descoperim mai departe.

Dar farmecele feminine nu scuză chiar totul, ci vânătorul s-a făcut de-a binelea vinovat de încălcarea unei oprelişti de a vâna, care vine să se adauge lipsei de credinţă în dragoste.

Vânătoarea răsturnată

O activitate profesională concepută ca una cu încărcătură religioasă poate să dea prilej la două tipuri de încălcare, fiecare dintre ele săvârşit în unul dintre grupurile de mituri pe care le-am cercetat. Mai întâi, pot să nu fi fost respectate regulile care mărginesc exercitarea meşteşugului propriu-zis: fie că a fost neglijat un rit prescris – o invocaţie sau o jertfă de îmbunare, aducerea de mulţumiri după o reuşită etc. –, fie că eroul s-a dedat la un fapt nepermis, aşa cum a făcut Betkil, „păcătuind" cu tânăra lui soţie. Apoi, vânătorul se poate face vinovat de încălcarea vreunei legi în chiar decursul vânătorii

înseşi, greşeala lui putând fi ori calitativă, ori cantitativă. De pildă, dacă ucide un animal care nu intră în categoria vânatului, o pisică, un corb sau chiar un lup (S. R.G., pp. 481 – 484 şi 665); sau dacă dă peste o fiară însemnată cu o „pecete" divină: o aureolă sau blană albă, pete etc. (cf. IV 29 şi 30). Dar încălcarea poate fi pusă şi pe seama marelui număr de victime ucise, o listă prea lungă de trofee de vânătoare constituind o lipsă de măsură la fel de greu de iertat ca şi o greşeală în privinţa speţei vânate. Iar una dintre principalele sarcini ale divinităţilor vânătoreşti este în esenţă ocrotirea vânatului de care este fiecare



răspunzătoare, cu pedepsirea vânătorilor cuprinşi de beţia măcelului şi de lipsa de cumpătare. Osânda îl loveşte pe vinovat în chiar clipa în care se pregăteşte să doboare animalul aflat peste numărul îngăduit. Aceasta este vina lui Ivan, nefericitul erou din imnul către Q'ursa (IV 3 – 7), sau a lui DJardji, „cel mort din pricina caprelor sălbatice" (IV 9).

Iată edificatoarea poveste a svanului Qola, vânător de meserie. El dă peste un ciopor de capre. Ucide una, ceea ce e bine; mai ucide una, ceea ce e deja prea mult; în fine, „dus de lăcomie", mai ucide şi o a treia:

Înainte să fi putut ucide şi o a patra, Dalí îl puse în lanţuri:

„Ai să rămâi încătuşat de stâncă cu mâna dreaptă şi piciorul drept", îi zise ea (IV 13, nr. 19, p. 212).

Legătura dintre cauze şi efecte este exprimată cu brutalitate: vânătorul cade în greşeală împotriva meşteşugului, iar zeiţa vânatului îl supune pe loc chinului spânzurării de-a-ndoaselea. Schema aceasta se suprapune aceleia care orânduieşte imnurile către Betkil (IV 11 şi 12): vânătorul comite greşeala rituală, iar zeiţa vânatului îl „răstoarnă" şi îl leagă de stâncă, cu capul în jos. Este limpede că acest tip neobişnuit de pedepsire este impus, în amândouă cazurile, de însăşi natura delictului.

Elene Virsaladze, care a închinat o minunată lucrare „epopeii cinegetice georgiene", a fost frapată de caracterul straniu şi, după părerea ei, absurd al acestui episod. Absurd nu în privinţa principiului, ci a detaliilor punerii lui în scenă, în special în privinţa „morţii" lui Q'urs a: „Motivul acesta trebuie să fi fost introdus târziu în legendă. El

are, de altfel, în ea un caracter artificial: vânătorul îi cere câinelui său credincios să le dea de veste alor săi, lătrând, despre cele întâmplate, dar apoi ucide tocmai acest câine, îl jupoaie, aprinde un foc cu arcul şi săgeţile lui şi se pregăteşte să-l mănânce. În plus, el săvârşeşte toate acestea fiind spânzurat de un picior de o stâncă?!" (Virsaladze, 1964, p. 48).



Fireşte, cu toţii resimţim insolitul unei atari situaţii, dar nu vom împărtăşi totuşi uimirea autoarei: nici calul care grăieşte al lui Ahile nu ne surprinde mai mult decât călcâiul lui, singurul loc unde poate fi rănit. Nu-i nimic de necrezut în faptul că stăpânul unui câine înaripat bucătăreşte cu capul în jos.

Dar E. Virsaladze are desigur dreptate să sublinieze faptul că episodul acesta contrastează cu cadrul suprafiresc în care se află înserat, nu prin neverosimilitatea, ci prin aparenta lui gratuitate. Avem deci a căuta să ştim nu dacă lucrurile se pot petrece aşa (la circ se pot vedea lucruri şi mai şi), ci dacă elementele scenei, precum şi aceasta însăşi îşi găsesc o motivare. În acest caz, nu se mai cade să ne mirăm, ci să căutăm să înţelegem.

Uciderea câinelui figurează în douăzeci din cele douăzeci şi două de variante pe care le cunoaşte imnul către Ivan, în Rac a (o provincie situată între Svanetia – aflată la apus, şi ţinuturile muntenilor xevsuri şi pâavi – la răsărit). Ea lipseşte din cânturile svane închinate seamănului acestuia, Betkil, precum şi din versiunile din Georgia de Răsărit. Niciuna nu ignoră însă chinul vânătorului atârnat de un picior. Aşadar, în Rac a uciderea câinelui vine să se adauge şi participă la completarea lui: motivul devine un element suplimentar al pedepsei, pe care contribuie astfel să o detalieze.

Altfel spus, moartea lui Q'una şi împrejurările ei ar trebui să recurgă la acelaşi mecanism ca şi chinul, în starea lui cea mai rudimentară. Regula funcţionării lui este foarte limpede, fiind exprimată prin însăşi starea care i-a fost aplicată vinovatului: pe dos. Ea este formulată în termeni precişi în însăşi sentinţa pe care o dă Dalí: „Am să te răstorn!", proclamă zeiţa, iar verdictul este pe dată pus în aplicare.

Răsturnarea este deci intenţionată şi răspunde unui principiu

bine definit, a cărui punere în aplicare marchează fiecare dintre împrejurările



pătimirii. Astfel, mereu. Se precizează că vânătorul stă spânzurat de o curea de la încălţările sale, ceea ce exprimă în mod material răsturnarea practicilor normale, într-adevăr, opincile acestea sunt de un tip aparte: talpa lor este făcută din piele răsucită, cam ca espadrilele, dacă le-am înlocui sfoara prin curele împletite. În cadrul imnului, talpa, care face îndeobşte legătura cu pământul, se găseşte astfel întoarsă către cer şi ajunge să fie un mijloc de prindere în aer.

Dar „răsturnarea" – după termenii cântului svan – să fie ea însăşi în legătură cu practicarea meseriei de vânător? Episodul înjunghierii lui Q'ur-a ilustrează această relaţie şi îi aduce pătimirii componenta vânătorească de care ea părea să fie lipsită în alte părţi.

Într-adevăr, este limpede că asistăm acolo la o adevărată *vânătoare răsturnată*. Nu numai că vânătorul se află el însuşi pe dos, ci, în poziţia aceasta, el se dedă unui şir de acte care reproduc mersul unei vânători, cu toate elementele prezente, dar afectate de o valoare negativă, deci şi ele „răsturnate".

Câinele gonaci, a cărui funcţie obişnuită este cea de a prinde vânatul şi de a face astfel rost de hrană pentru stăpânul său şi pentru sine, ajunge aici să fie tratat el însuşi drept un vânat înjunghiat şi jupuit, iar apoi pus la frigare, ca un but oarecare de căprioară. Răsturnarea valorilor este! dusă deci foarte departe: Q'ur-a vine şi se pune \ el însuşi sub cuţit, atunci când prăzile se cuvine să [fie hăituite şi urmărite. Nemulţumit numai de a face din câine un fel de anti-vânat, mitul îi mai încredinţează şi rolul de a fi o nonmâncare: stăpânul lui îl ucide şi îl jupoaie, dar nu-l mănâncă. \ Acelaşi procedeu le este aplicat şi armelor: menite în mod firesc să-i aducă vânătorului hrana pe care să o frigă, arcul şi săgeţile sunt rupte şi folosite la aprinsul focului pentru friptură. Acesta are, la rândul său, funcţia unui anti-foc, de vreme ce serveşte la frigerea unui vânat care nu va fi mâncat I

Mecanismul este bine reglat, iar funcţionarea lui se verifică în legătură cu fiecare componentă a chinului. Ştim acum care este principiul inspirator: o purtare vânătorească socotită drept criminală,

de vreme ce înfăptuieşte contrarul practicilor normale, cheamă o pedeapsă care constă într-o vânătoare răsturnată. Osânda aparţine aceluiaşi domeniu ca şi greşeala.

Episodul uciderii lui Q'ursa, departe de a constitui o anomalie, sau, mai degrabă, datorită principiului însuşi al anomaliei, dezvoltă şi ilustrează unul dintre înţelesurile imnului, de-abia schiţat în celelalte grupe de variante.

Răsturnarea vremii

De la un mit atât de puternic ancorat în lumea vânătorii ne-am aştepta ca el să însoţească şi să justifice unele ritualuri specifice acestei bresle şi menite unor ţeluri pur vânătoreşti. Or, nu-i deloc aşa: în Rag a, ca şi în Svanetia, cultul este practicat de întregul grup social şi îndeplineşte o funcţie sezonieră, meteorologică, fără prea mare legătură cu vânătoarea.

Am constatat că sărbătoarea lui Betken şi cea a lui Ivan adună lumea din tot satul. Ritualul nu este deci unul specializat, iar participarea vânătorilor, ca atare, nu este pomenită nicăieri.

Sărbătoarea lui Ivan are loc la trei săptămâni după Paşti, în mai multe sate din Rac a. La Ghebi, de pildă, ea se desfăşoară lângă o stâncă pe care se află un mic altar şi o piatră – tocmai cea care însoţise prăbuşirea vânătorului. Credincioşii joacă o horă şi cântă imnul către Q'ursa. Acesta mai poate fi cântat şi la vremea cositului. Ţelul acestor practici este foarte strict circumscris: acela de a aduce sau de a asigura schimbarea vremii (Virsaladze, 1964, pp. 92 – 93).

Legătura dintre acest complex mitologico-ritual şi efectele lui meteorologice este obiectul unei credinţe foarte răspândite. Într-adevăr, se spune în mod obişnuit în Raţ ci că e de ajuns

U5



să rosteşti imnul către Q'ură a pentru ca vremea să se schimbe (Virsaladze, 1964, p. 93). Această precizare este interesantă, pentru că ea ne îngăduie să punem influenţarea vremii îndeosebi pe seama efectului cântului, deci a conţinutului mitului.

Nici ansamblul mitic svan corespunzător, închinat lui Betkil, nu are altă funcţie: „hora sfântă" şi imnul vânătorului răsturnat asigură schimbarea vremii, fie neîntârziat, fie la sorocul dorit (*ibid.*, p. 91).

În împrejurarea dată, ceea ce se aşteaptă de pe urma unor atare practici este venirea ploii, într-adevăr, vremea rea este nemijlocit legată de relaţiile dintre vânători şi duhurile care ocrotesc vânatul. Această credinţă este răspândită în tot Caucazul (cel puţin la miazăzi de lanţul lui muntos). În Mingrelia, stăpânii şi stăpânele vânatului se numesc *mesepi*. Apariţia unei *mesepi* feminine aduce ploaie sau zăpadă, cea a unui *mesepi* masculin, vremea bună (Din, p. 8). În Rac a, divinitatea care ocroteşte fiarele sălbatice li se arată sub chipul unui nor negru vânătorilor care au măcelărit prea mult vânat (Robakidze, pp. 191 – 192).

Acum putem întrevedea în ce constă legătura dinamică dintre povestea pe care o istoriseşte mitul lui Q'urs a şi sosirea vremii rele:

încălcarea unei interdicţii de vânătoare aduce după sine intervenţia stăpânei vânatului, care este însoţită de alai de nori, de ploaie şi de zăpadă. Acest! „meteorologem” este confirmat cu ajutorul mito-i logiei svane:

Răzbunarea lui Dalí. Printre stâncile semeţe! era odată o topitorie de aur, lângă un iaz cu apă! acră, nu departe de sălaşul lui Dalí. Prin acele! locuri veneau mare număr de capre, iar vânătorii îşi luau de acolo dobândă. Într-o zi, unul din ei dădu acolo peste o capră pătată, pe care o prinse, ajutat de câinele său. Dar Dalí se afla şi ea în codru. „Ea ninse şi acoperi satul sub zăpadă” (IV 14, nr. 29, pp. 218 – 219).

Povestea caprei celei pătate. Scena arată la fel, doar fără topitoria de aur. Pe malurile iazului cu apă acră, vânătorii, veniţi în cete, stau la pândă. Un singuratic, nemulţumit să împartă prada, se aşază la marginea apei şi vede cum vine o capră „însemnată” (purtând „pecetea” zeiţei). El trage totuşi şi o „ucide”. Atunci capra cea „ucisă” îşi ia zborul, însă câinele lui gonaci, şi el înaripat, o prinde din urmă şi, de astă dată, vânătorul o „ucide” de-a binelea. El o jupoaie şi o ia pe umeri.

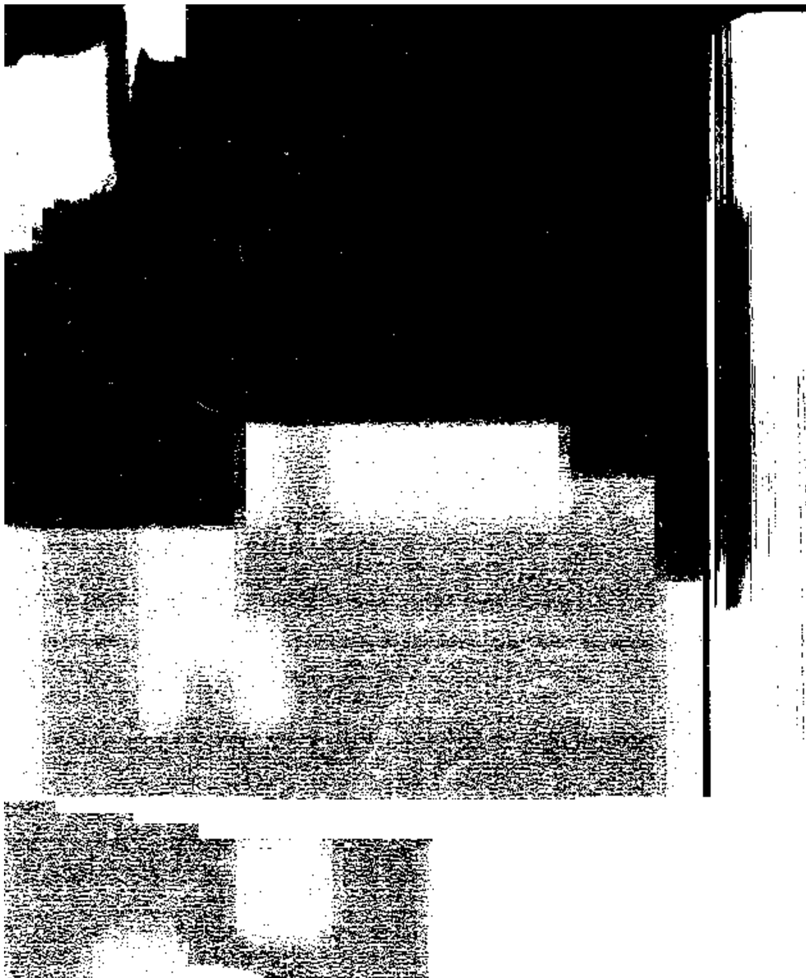
Atunci, totul se acoperi de nori; până să ajungă el în sat, veni vremea cea rea, cu ploaie şi zăpadă, iazul cu apă acră se umflă, dădu pe dinafară de unde se afla şi se revărsă până aici. Tot satul fu acoperit de apă (IV 15, nr. 30, p. 219).

Mecanismul funcţionează în acelaşi fel, fie că declanşarea lui va fi fost, ca aici, fără de voie, fie că ea a fost voită, ca în imnurile legate de un ritual: el îşi trage eficacitatea din modul de a reacţiona propriu zeiţelor vânătorii. Textul din IV 14 formulează cu tărie această confundare aproape ontologică între Dalişi vremea rea: *Dalim itova*, „Dalí ninse” u. Procedeul magico-simbolic care operează prin intermediul imnului către Q’ursa constă în reanimarea – prin mijlocirea unor purtări rituale sau chiar prin simpla forţă a istorisirii mitice – a unui scenariu imaginar care pune în scenă, dramatizând, întregul proces, din care se doreşte reproducerea unei singure faze: a rezultatului. Este deci de ajuns un dispozitiv simbolic pentru a fi reactualizat şirul de întâmplări ciudate care duc la mânia lui Dalí şi la manifestarea ei meteorologică. Cântarea schimbării destinaţiei unui zălog de dragoste de către Betkil ori a anti-vânătorii înfăptuite de Ivan cu câinele lui duce în mod sigur nu numai la „răsturnarea pe dos” a

eroilor mitici, ci şi la „răsturnarea” stării vremii.

O potrivire aparte face ca aceste divinităţi ale vânatului sau ale desişurilor să poată acţiona asupra fenomenelor atmosferice, şi mai cu seamă asupra mecanismelor schimbării lor succesive, fie că e vorba despre starea vremii de pe cer sau

f





* * ** – *fy if*. – *v*

«t –, V; LtvJ. săst*” – Tri-3 ââi. Si3 = w «1*iali.

— „— Sa W-5 Sa! a?: vii5 a «», j2>Ş «segătK» «jţijjj-rg-WJ

SS. * „V5 2 j-JOÎ – V-C*Şi*: S?! –5 r *

jo-aţi. – s%3 k! ŞI-”.

despre imperceptibila şi primejdioasa’ trecere dintre întunecime şi lumină. Un ritual svan face legătura dintre Dalí şi gingaşa mărginire dintre noapte şi zi, din însăşi clipa în care răsare lucea fărul de dimineaţă; ţelul cultului este acela de a asigura întoarcerea lui şi fuga întunericului; în pofida acestei finalităţi aparte, el este totuşi închinat în întregime zeiţei vânătorii (Bardavelidze.

1939, I, pp. 78 – 118). Şi aici se pune tot problema de a veghea asupra „răsturnării” unui fenomen firesc: „noaptea se face zori de ziuă”, după cum spun băştinaşii (cf. IV 6).

Această capacitate, în aparenţă străină specia (lizării lor funcţionale, a stăpânelor vânatului îşi arej explicaţia în îmbinarea a doua trăsături pe care-l tipul lor de activitate li le impune. Ca zeiţe, ele au însuşirile legate de acest statut, anume apartenenţa’ la lumea cerească, reflectată în mod concret prin aripile cu care sunt înzestrate. Dar câmpul lor de acţiune şi locul unde sălăşluiesc implică o profundă intimitate cu lumea pământeană: păscându-şi turmele de cerbi, de

capre, de căpriori, care stau sub paza lor, ele nu cunosc alte sălaşuri decât peşterile din stânci şi codrii adânci.

Ca şi ele, „Doamnele sălbatice” 12 din panteonul georgian, deopotrivă duhuri înaripate şi obişnuite din sihle, se identifică unor fenomene de alternanţă din natură: ele se lasă să alunece pe razele soarelui-răsare şi soarelui-apune, tocmai în clipa în care acestea par a mângâia creştetul munţilor din zare (Bardavelidze, 1957, p. 12). Vocaţia aceasta a zorilor şi a asfinţitului lise tragej fără îndoială, de pe urma îndoitei lor apartenenţe, cereşti şi pământene; aceeaşi potrivire trebuie să le privească de asemenea şi pe zeiţele vânatului.

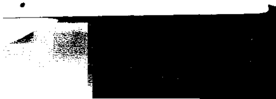
Se cade, într-adevăr, să nu uităm că, pentru caucazieni, alternanţa anotimpurilor, a stării vremii, a zilei şi a nopţii etc. se înscrie totodată în ordinea temporală, dar şi în cea spaţială. Succesiunea aşteptată şi repetarea regulată a fenomenelor atmosferice sunt legate pentru ei de variaţiile distanţei care separă cerul de pământ. Un fel, de determinism spaţial este cel care reglează mersul vremii. Pentru a-l ocroti sau a-l schimba pe acesta din urmă trebuie să se acţioneze asupra celui dintâi. Această înlănţuire, vădită pentru alternanţa dintre secetă şi ploaie, este la fel de valabilă şi pentru cea dintre noapte şi zi, dar prin recurgerea la un mecanism invers. În primul caz, alternanţa este provocată prin apropierea şi legarea cerului de pământ, în cel de al doilea, prin depărtarea lor.

Într-adevăr, întunecimea nopţii este datorată unei contopiri totale între ceruri şi lumea pământeană, corespunzând, în plan mitic, cu înghiţirea soarelui de către o putere subpământeană.

Această îmbinare, catastrofală dacă s-ar prelungi, nu este desfăcută decât la venirea zorilor, când soarele îi scapă celui care l-a înghiţit, pâr-jolindu-i coastele (vezi mai sus, pp. 39 – 41). Tărâmul ceresc şi lumea cea de jos îşi iau iar locurile lor, iar restabilirea despărţirii dintre ele asigură astfel alternanţa dintre zi şi noapte.

Nu avem a ne mira nici că înaripatul cline Q’ursa este implicat în asigurarea reuşitei unui cult menit să schimbe starea vremii. Prin prezenţa sa în mit, el contribuie la izbânda operaţiunii, iar această capacitate a lui, ca şi cea a divinităţilor vânatului sau cea a Doamnelor celor sălbatice, este în mod sigur legată de îndoita apartenenţă pe care o trădează anomalia alcătuirii sale trupeşti. Şi mai mult decât pentru Dalí, dualitatea lui nativă îl face un înnăscut întrunitor al cerului cu

pământul, și înțelegem lesne de ce îndeplinește el o atare funcție într-un imn care ajunge să săvârșească apropierea văzduhului înnorat de întinsul pământului și astfel să împlinească apropierea apei cerești de glie. Principiul influenței lui asupra vremii este identic cu cel care le îngăduie duhurilor vânătorii să ducă la bun sfârșit o însărcinare asemănătoare.



Dar asemănarea se oprește aici: căci meșteșugul propriu lui Q'ursa îl așază mai degrabă de partea vânătorului, a celui care încalcă opreliștile, a cărui soartă o și împărtășește, după datul firesc al acestui fel de „agenți mitici”, care ies din scenă de cum și-au îndeplinit unica sarcină așteptată de la ei, dar ies într-un chip tragic sau violent.

Același este și datul lui Amirani.

— ° J” * s ™ în – «is-T. – «5* i1” *



— ™ – –”, J—*JF EWlsG-CJ»… – IJEE – teb. – f*” – i? ef Jr 2 & fiferZP W «™ci =

I – $ Sfu. a «e? 4: Ş –, «5RŞ = i – JIJ – lăs – ple1

gEşsi fă & Sife

I5—Ie—iL5:. 9 & %r

Arnirani şi lumea vânătorii

Aventura vânătorului răsturnat şi a câinelui său Q'ursa apare, într-adevăr, tocmai ca un fel de elaborare cinegetică a gestei lui Amirani. Putem deosebi în ea aceleaşi elemente, dacă nu chiar aceleaşi personaje, orânduite într-o structură identică.

Povestea începe printr-un conflict între un om şi o zeitate. Dar, cum ne aflăm în lumea vânătorii, Dumnezeul suprem sfidat de Amirani îi cedează locul stăpânei vânatului, jignită de un vânător. Răzbunarea divină cade pe dată din înalt asupra vinovatului, care este legat, chiar încătuşat, după o versiune svană (IV 13, v. 9: *Dalim sebork a*). El este ţintuit cu un lanţ, care îl ţine legat de un copac sau de un arbust, întocmai ca în multe dintre variantele referitoare la Amirani. Pătimirea

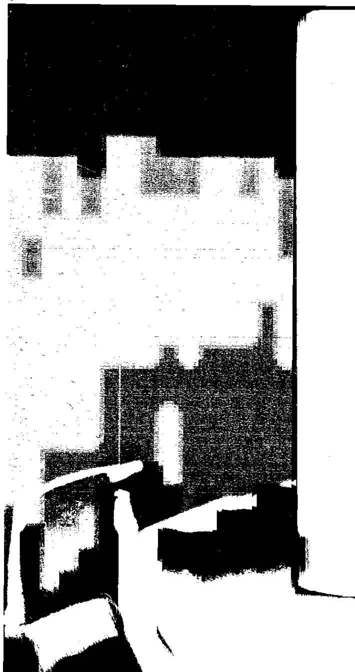
lui are loc în două faze distincte, a căror ordine este însă una inversă faţă de cea a lui Amirani. Cu toate acestea, esenţialul rămâne acelaşi: caracterul întreit al pedepsei nu se dezminte, dar componentele ei sunt orânduite într-un alt fel.

Într-adevăr, cea de a doua etapă a osândei abătute asupra vânătorului îi corespunde ultimei din gesta eroului: prizonierul se află ţintuit pe un munte, sub cerul liber, şi se opinteşte din greu, de mai multe ori, să se elibereze, dar fără de nicio izbândă. Chinul lui ia sfârşit printr-o prăbuşire în adâncuri, unde rămâne îngropat pe veci, pe când Amirani se află vârât sub un munte încă din clipa când a fost încătuşat şi dinaintea apariţiei lui periodice între pământ şi cer. Totuşi, legenda lui Amirani se moiime, până la urmă, cu îngroparea eroului de viu, de vreme ce în fiecare an închisoarea lui de stâncă se închide iar asupra lui pentru douăsprezece luni. Pe plan dramatic, cele două istorisiri au un sfârşit asemănător: ultima scenă îl arată pe vinovat îngropat sub o piatră în fundul unui hău sau vârât sub o grămadă de stânci cât un munte.

Cele două legende mai prezintă şi alte trăsături comune în cadrul acestei scheme rudimentare. Iată, de pildă, rolul jucat de câinele înaripat. Vom lua mai întâi se ama la faptul că, în Caucaz, Q'ursa nu figurează decât în două ansambluri mitice: în imnul vânătorului şi în gesta lui Amirani. Şi în unul şi în celălalt, el încearcă deznădăjduit să-i vină în ajutor stăpânului său şi ajunge până la urmă să sfârşească îngropat alături de el. IV şi LA înfăţişează, şi adesea şi formulează, paralelismul dintre purtarea vânătorului şi cea a câinelui, sau pur şi simplu faptul că sunt părtaşi. Q'ursa a făcut aceeaşi greşeală ca şi vânătorul, luând parte fie la uciderea unei sălbăticiuni sfinte, fie la măcelărirea fără măsură a vânatului. Or, unele versiuni svane din LA precizează despre câinele cel înaripat că a fost încătuşat alături de Amirani pentru că a ucis un număr prea mare de capre sălbatice îndrăgite de Dumnezeu (LA 2, p. 225). Încălcarea lor comună explică de ce are şi el parte, în ambele povestiri, de soarta stăpânului său 13.

Şi alte teme, ca şi alte şiruri de întâmplări îşi au locul în ambele ansambluri narative. Mai cu seamă acelea care duc la înfrângerea încercării de eliberare, neizbândă datorată neîndemânaticului amestec al unuia sau al mai multor oameni din sat, care grăbesc, în loc să o abată, pierzarea eroului, precum şi nefastei intervenţii a unei neveste.

Aceste două şiruri de fapte sunt legate între ele şi contribuie în egală măsură la deznodământul fatal, cu singura deosebire că LA stabileşte între ele o legătură de cauzalitate, pe când IV se mulţumeşte să le alăture. În acesta din urmă, pe deasupra, legătura conjugală este mutată, ea fiind ni



transpusă de la săteanul salvator la prizonierul însuşi: femeia dăunătoare devine aici nevasta vânătorului răsturnat, în loc să fie cea a bărbatului care îi vine într-ajutor, ca în gesta lui Amirani. În rest, evenimentele se înlănţuie şi se orânduiesc în acelaşi fel: oamenii din sat aduc mijloace menite să-l scape pe vânător, întocmai cum binefăcătorul-om al lui Amirani se duce să ia de-acasă uneltele spre a-l salva pe acesta, întreprinderea nu izbuteşte în niciunul dintre cele două cazuri, grăbind chiar căderea vânătorului din IV şi închiderea muntelui din LA. După gesta lui Amirani, catastrofa este declanşată de vorbăria fără măsură a unei neveste; în IV, ea este grăbită de sfidările pe care nevasta i le aruncă prizonierului. De aici se ajunge la o consecinţă comună: vânătorul aruncă un blestem asupra nevestei (IV 11, p. 209), iar Amirani făgăduieşte neamul femeiesc unei totale nimiciri.

Muntenii georgieni au resimţit această potrivire, şi mai multe teme din imnul cinegetic au fost reluate în unele versiuni ale gestei lui Amirani, suferind însemnate modificări, care le lasă totuşi să poată fi recunoscute. Astfel, două variante svane foarte recente au „interpolat” – cum ar zice învăţaţii umanişti – următorul episod, evident împrumutat din aventurile vânătorului Betkil: un iepure îi trece lui Amirani printre picioare, iar acesta se avântă în urmărirea lui, fiind astfel dus până la biserica în care se află încătuşat tatăl lui (LA 28, Virsaladze, 1964).

Pe de altă parte, peripeţia cu vânătorul cel iubit de o zeiţă – caj-e duce la greşeala şi la pedepsirea lui, constituind aşadar motorul iniţial al întregii poveşti – apare şi în gesta lui Amirani: şi acolo, ea joacă un rol hotărâtor în punerea în mişcare a lungului şir de evenimente care duc la chinul de la sfârşit. Numai că aceea este trecută pe seama tatălui eroului.

Ne aducem, fireşte, aminte că Amirani este fiul unui vânător şi al zeiţei Dalí. Urmărirea unui cerb sau a unei capre sălbatice îl duce pe bărbat

1 F3

până la ascunzişul zeiţei. Ei se iubesc şi dorm laolaltă o noapte. A doua zi, ea îl grăbeşte pe vânător să se ducă acasă: „Nevastă-ta, îi zice ea, o să fie îngrijorată de lipsa ta şi o să ne găsească ascunzişul”. În zadar, plăcerea se arată mai tare, iar vânătorul mai rămâne încă o noapte, apoi încă o a treia, cu toate fierbinţile rugăminţi ale divinei sale iubite. Noaptea aceasta a fost prea mult: după cele prezise, nevasta urmăreşte prin zăpadă calea bărbatului ei şi descoperă perechea cuprinsă de somn. Fără să-i trezească pe cei doi îndrăgostiţi, ea pune mâna pe foarfecii de aur ai zeiţei şi îi taie cosiţele, care sunt făcute tot din aur. Apoi pleacă fără zgomot, luându-le cu ea acasă 14. A doua zi de dimineaţă, Dalí îşi dă seama de sluţire, înţelege pe dată şi, spunând că pentru ea viaţa nu mai are niciun fel de preţ, îl vesteşte pe iubitul ei că este însărcinată. Urmarea o ştim (cf. mai sus, pp. 60 – 61, totul după LA 2, p. 219).

Înrudirea dintre cele două aventuri nu lasă umbră de îndoială şi, în pofida diferenţelor dintre ele, ambele aparţin aceluiaşi tip mitic sau legendar. Versiunile apusene, îndeosebi cele svane, îl fac pe Amirani să se angajeze mult mai mult în lumea vânătorii decât legendele

răspândite în răsăritul munţilor Georgiei (la psavi, xevsuri etc.). Cu toate acestea, xevsurii cunosc bine obârşia melusiniană a eroului, ca şi trista păţanie a părintelui acestuia. Iată cum începe o variantă culeasă în 1944 la xevsuri:

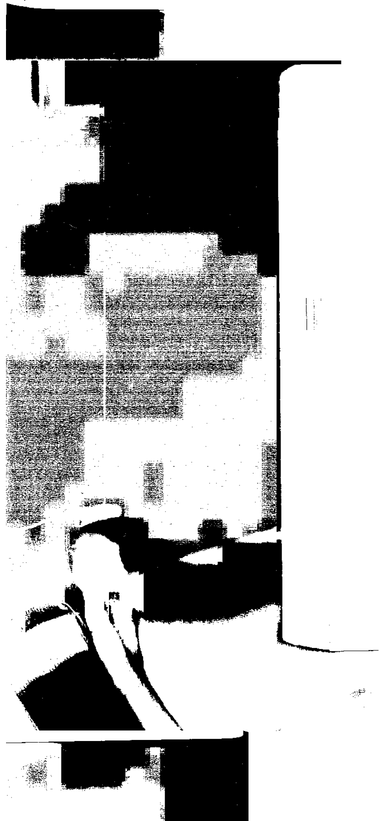
Era odată un om pe nume Daredjani. El era vânător, aşa că într-o zi porni să urmărească un cerb sălbatic. O stâncă se deschise şi din ea. ieşi o femeie, care-i veni în întâmpinare:

„De ce-mi hăituieşti, vânătorule, turma mea până la mine acasă, ce rău ţi-a făcut ea?”

„Nu ştiam că sălbăticiunea asta este a ta, credeam că-i doar o fiară sălbatică; eu sunt vânător, de asta am hăituit-o”.

„E turma mea, turma numai a mea!”, strigă tânăra femeie.

„Eu sunt oaspetele, tu eşti gazda. Nu ştiam că cerbul are o stăpână, că e al tău”.



Şi aşa ajunse vânătorul oaspetele stăpânei vânatului. Ei *se*

îndrăgiră, făcură un chef şi petrecură noaptea laolaltă (LA 29, p. 286).

Povestea are o urmare mai prozaică. Vânătorul xevsur, mai expeditiv decât seamănul său svan, se arată mulţumit doar cu o singură noapte şi se tot duce fără cale-ntoarsă.

Înrudirea dintre aventura vânătorului răsturnat şi naşterea melusiniană a lui Amirani este vădită pentru înşişi poeţii populari, care le-au îmbinat uneori pe amândouă într-o singură istorisire. Martor stă următorul episod din epopeea turcă. Ciclul epic oguz 15 al lui *Dede Korkut* face din Amirani fiul unui vânător pe nume Bekil, care are aceeaşi soartă ca şi aproximativul său omonim svan Betkil: hăituind o capră sălbatică prin munte, el cade de pe o stâncă şi este grav rănit (LA 34) 16.

Informaţia aceasta este de mare preţ, căci ea atestă deopotrivă răspândirea şi vechimea temei date: epopeea oguză este anterioară secolului al XV-lea.

Aceste apropieri între IV şi LA, pe lângă interesul lor propriu, mai au şi meritul de a reliefa ideea pe care o ilustrează naşterea lui Amirani: el este un rod nu tocmai al păcatului, ci al unei uniri cu neputinţă, al unei legături între un vânător şi o zeiţă, între un om şi o fiinţă cerească. Am văzut că această apropiere constituie unul dintre factorii motrice esenţiali ai gestei, de vreme ce ea declanşează, la urma urmelor, chinul însuşi şi, în acelaşi timp, apasă asupra desfăşurării acestuia, care este menit să împiedice reînnoirea unirii: întărirea prizonieratului evită o nouă săvârşire a legăturii iniţiale. Tocmai acest fenomen este cel care s-a petrecut de două ori în cursul vieţii eroului: el îi datorează pe de o parte naşterea sa, pe de alta răzbunarea lui Dumnezeu. P Asemănarea de mai sus nu este opera celui ce face analiza, ci ea a fost concepută şi formulată de înşişi autorii gestei, care fac bucuroşi legătura între obârşia divină a lui Amirani şi viitorul său conflict cu Dumnezeu. De pildă, într-o variantă svană, zeiţa Dalí, dându-şi seama că este însărcinată şi cerându-i iubitului ei să-i despice pântecele ca să scoată copilul, deplânge faptul că nu a avut cum să-l poarte până la sorocul firesc: atunci el ar fi ajuns mai tare decât orice fiinţă de pe lume, în stare să se măsoare cu Dumnezeu însuşi (LA 8, p. 227).

Unirea cerului cu pământul şi duhurile vânătorii

În orice împrejurare, oricare ar fi schimbările aduse de diferitele

versiuni, unirea este [sortită eşecului, în cazul naşterii lui Amirani ea – rămâne nedesăvârşită, de vreme ce copilul este” smuls, la capătul a trei zile, din pântecele zeieştii sale mame. De asemenea, ea eşuează în înfruntarea dintre erou şi Dumnezeu, acesta din urmă refuzând şi făcând cu neputinţă nelegiuita apropiere, în fine, ea este înlăturată cu prilejul repunerii în lanţuri din fiecare an. Chiar şi în elaborarea pur vânătorească a dramei, ea este ratată, pentru că greşeala vânătorului duce la o ruptură între el şi zeiţă, preschimbând într-un izvor de nenorociri ceea ce ar fi putut fi doar o agreabilă aventură melusiniană.

Acest factor decisiv din gesta lui Amirani şi din povestirile de acelaşi tip reprezintă de asemenea şi trăsătura fundamentală care domină personajul şi destinul câinelui înaripat Q’una. Unirea dintre cer şi pământ, transpusă în regnul animal, este ilustrată şi întrupată în acest câine înaripat, manifestându-se încă de la naşterea lui şi marcând până lşi natura însăşi a isprăvilor – lui. Ea încetează totuşi să mai aibă vreun amestec la sfârşitul vieţii lui şi se întrerupe cu desăvârşire, atât în imnul către vânător, cât şi în gesta lui Amirani: Q’ursa pierde orice legătură efectivă cu spaţiul aerian, îngropat fiind în fundul unui hau sau în măruntaiele pământului, soartă care echivalează cu o mutilare – ca şi cum mitul

8-ar fi îngrijit să reteze jumătatea cerească a firii lui, condamnându-l astfel la o existenţă pur terestră, ba chiar subpământeană.

Cum să nu fim, pe deasupra, izbiţi de paralelismul dintre soarta acestui animal suprafiresc, a lui Q’ursa, şi cea a acestui om peste măsura omenească – Amirani? Amândoi se supun curbei aceleiaşi evoluţii şi parcurg aceeaşi linie de decădere, un fel de prăbuşire amânată. Conceput de o vulturiţă şi născut printre puii de vultur, Q’una este alungat din cuibul său natal şi azvârlit jos pe pământ. Obârşia lui îi îngăduie să săvârşească nişte isprăvi fără de seamăn pe lumea pământească, spre a sfârşi îngropat într-un mormânt de stâncă. La rândul său, conceput de o zeiţă, dar smuls pântecelui acesteia, Amirani este condamnat şi el la o viaţă p amintească, în decursul căreia adună mulţime de isprăvi ieşite din comun, spre a se afla până la urmă în aceeaşi stare abisală ca şi tovarăşul său din speţa canină. Traiectoria lor este aceeaşi, de la spaţiul ceresc la cel subpământean.

Dar Q’ursa, aşezat fiind alături de stăpânul său, nu are doar

simpla funcţie de a dubla personajul principal, faţă de care n-ar alcătui decât un fel de varietate animală: asemănarea dintre destinul său şi cel al eroului îi atribuie, în mod simbolic şi material, acelaşi statut, dar trăsăturile care îi sunt proprii fac din el o întregire a lui

Amirani.

Ne aducem aminte că prizonieratul eroului şi, mai ales, eforturile lui de a scăpa din el sunt legate de unele fenomene telurice de suprafaţă sau de adâncime, după procedeul încercat spre a evada. Când trage de legăturile care-l ţin încarcerat, zguduind rădăcinile care-l ţintuiesc de străfundul pământului, el provoacă scuturături seismice, anume cele pe care li le impune legăturilor subterane ale infamantului său stâlp. Dimpotrivă, întoarcerea sa din fiecare an la aer liber afectează doar scoarţa pământească, alcătuirea de suprafaţă a masivului caucazian: muntele se deschide, apoi se închide, gheţarii se mişcă din loc. Aceste cutremure la două niveluri se află în legătură cu unele acte rituale precise, după cura am văuzt în capitolul precedent, ansamblul având menirea de a repune în ordine natura răscolită şi de a reaşeza la loc, în starea sa obişnuită, fiecare dintre elementele ei componente. Existenţa acestor două etaje tectonice schiţează un fel de inventar vertical, care se ridică din măruntaiele pământului până la suprafaţa lui şi lasă să se aştepte un al treilea nivel care, dacă urcarea ar continua, ar implica ceea ce se află deasupra scoarţei pământeşti, şi anume văzduhul din cer. Cu toate că nu este cu totul străin de el, Amirani nu se află direct angajat şi pe acest tărâm, influenţa sa mărginindu-se la geodinamica lumii şi la natura de la suprafaţa pământului, aşa după cum ne-o atestă dispozitivele simbolice ale „săptămânii demonilor”.

Vidul acesta spre înalt este umplut prin prezenţa şi prin acţiunea lui Q'ursa, ale cărui funcţii meteorologice sunt puternic marcate, înmormântarea laolaltă a stăpânului şi a câinelui asigură stabilitatea universului, de la lumea subpământeană şi până la starea văzduhului.

Dar acest aspect al mitului nu trebuie să ne facă să uităm coloratura cinegetică a lui, care îl caracterizează pe de altă parte: seamăn al vânătorului răsturnat şi încătuşat laolaltă cu ogarul său, Amirani este şi el implicat în lumea vânătorii. Asemenea afinităţi se manifestă de la un capăt la celălalt al existenţei sale. În primul rând, în

însăşi naşterea lui: mama lui e o zeiţă a vânatului, iar tatăl lui, un vânător. Ei ajung să se întâlnească de pe urma unei vânători, care le oferă prilejul unirii lor melusiniene.

De când a ajuns la vârsta la care poate lupta şi până la vremea chinului său, viaţa de vânător absoarbe, în răstimpul dintre marile sale fapte de arme, cea mai mare parte din vlaga lui. După cum nota, acum mai bine de o jumătate de veac, G. Dumezil: „El este vânătorul prin excelenţă” 17; O versiune osetină – cea la care se referea G. Dum & zil – ne spune că Amirani „vina zi şi noapte, nemaicunoscând pe nimeni, neştiind nici măcar dacă or mai fi şi alţi oameni” (LA 34, S.M.O.M.P.K., VII, 2, p. 21). El nu cunoaşte niciun alt mijloc de a se întreţine, ci trăieşte doar din ceea ce-i dă vânătoarea, tain care îi face să se plângă pe ceilalţi doi însoţitori umani ai lui, dar care lui, unuia, îi prieşte deosebit de bine. În fapt, el duce fără întrerupere viaţa vânătorilor de meserb aflaţi în expediţie, neodihnindu-se decât sub cerul liber, scurt popas între două raite prin munţi.

Prilejul care, pe planul romanesc, declanşează necurmata lui rătăcire îl reproduce pe acela care făcuse cu putinţă însăşi naşterea lui: anume, în timpul unei îndelungate vânători şi aflat fiind pe urmele unui vânat cu neputinţă de prins, el ajunge la turnul de cristal unde zace necunoscutul pe care va trebui să-l răzbune. Şi aici, în această; împrejurare la fel de hotărâtoare ca şi naşterea sa, de vreme ce ea îi dirijează mai departe toată viaţa, tot vânătoarea este cea care furnizează motorul acţiunii.

La fel se vor petrece lucrurile, după un grup întreg de variante, cu gestul final care pecetlun este destinul eroului: tot pe când se afla la vânătoare ajunge el să-l întâlnească pe Dumnezeu, de unde sfidarea şi punerea lui în lanţuri. Tema este, fără îndoială, veche, de vreme ce figurează deja în versiunea armenească anterioară veacului al IX-lea: Artawază este încătuşat de Kadjii în timpul unei vânători pe muntele Masis („Vei merge să vânezi pe Masis…”, vezi mai sus, p. 99)

Vom lua aminte la caracterul sistematic şi a regularitatea care conferă acestei înlănţuiri d

fapte care se reproduce de trei ori alura unu fel de determinism cinegetic. Articularea evenimentelor nu variază: destinul se manifestă merei prin intermediul unei întâlniri miraculoase cari decide asupra existenţei eroului şi îi orientează desfăşurarea, întâlnirea dintre un

vânător şi

zeiţă, dintre Amirani şi misteriosul mort dii turn, dintre Amirani şi Dumnezeu – fiecare fiin datorată „hazardurilor” unei vânători.

Ştim, în fina, că mâl multe versiuni zvâne stabilesc un raport direct între activitatea vânătorească lipsită de măsură a eroului şi pedepsirea lui; în momentul în care Dumnezeu pune capăt carierei lui, el era pe cale să sfârşească nimicirea faunei sălbatice. În această *hybris* a. vânătorului rezidă în parte şi vinovăţia lui. Miturile din acelaşi grup pun în paralel acest abuz de prădare cu lipsa de măsură de care face dovadă câinele cel înaripat: Q’ursa este încătuşat de către Dumnezeu alături de Amirani şi pentru aceleaşi motive ca şi el. Ei sunt solidari întru osândă, dat fiind că fuseseră astfel şi întru vina lor.

Povestitorii kabarzi (cerkezi de răsărit) au mers şi mai departe în asemănarea lui Amirani cu vânătorul încătuşat. Ei au făcut din el victima, nu a lui Dumnezeu, ci a zeiţei vânatului, Mezythe, care îşi are sălaşul pe vârful Elbrusului 18. Un om ca un ciclop – cu un singur ochi în frunte – avu într-o bună zi îndrăzneala să se caţere până pe creasta până atunci nepângărită. Zeiţa Mezythe îl pedepsi încătuşându-l acolo pe vecie. Kabarzii cred că într-o bună zi el se va elibera (LA 35, *Kabardinskij fovklor*, Moscova-Leningrad, 1936, p. 79). După o altă variantă, omul acela a fost încătuşat pe Elbrus pentru că a sfidat voinţa lui Mezythe (LA 36, *ibid*.).

Această parte vânătorească a personajului lui Amirani nu este de ajuns pentru a da seama asupra tuturor trăsăturilor care-i dau mitului semnificaţia sa proprie, dar ea se combină cu ele fără a ajunge niciodată să fie neutralizată, astfel că acest aspect trebuie tratat pe acelaşi plan cu celelalte, aşa cum procedează, de altfel, povestirile înseşi. După cum vom vedea în curând, solidaritatea dintre Amirani şi lumea vânătorii nu este rezultatul unui hazard istoric sau al fanteziei mitologilor, ci, dimpotrivă, îşi înfige rădăcinile în adâncurile ideologiei implicite pe care el o întrupează şi o pune în practică de-a lungul întregii sale existenţe.

Capitolul al V-lea
DOCTRINA
ŞI PRACTICA LUI AMIRANI

Înainte de a cerceta sentimentele celorlalţi pentru fierari, trebuie mai întâi să-l evaluăm pe fierar în sine ca pe un Altul ţi ca fiind, cu acest

titlu, înzestrat cu raporturi afective diferite față de sedentari și față de nomazi.

Deleuzeşi Guattari, O mie de platouri

Ostilitatea faţă de îemei şi faţă de fierari

Amirani a fost încătuşat şi vânătorul a fost răsturnat cu capul în jos pentru că, şi unul şi celălalt, au abuzat, fiecare în felul său, de resursele naturii. În cazul vânătorului, excesul acesta este dublat de o încălcare de ordin sexual; la Amirani, de o uzurpare a suveranităţii pe care Dumnezeu o exercită în mod legitim asupra lumii pământeşti. Cu toate acestea, componenta sexuală intervine şi aici, dar transpusă în planul comunicării verbale şi vizuale: eroul rămâne prizonier de pe urma unei întâlniri între un bărbat şi nevasta lui, jl-Printre toate diferenţele dintre ei, amândoi păstrează laolaltă două trăsături specifice: legătura dintre ei şi natură şi conflictul dintre ei şi femeie. Or, trăsăturile acestea se leagă între ele, pentru că reprezintă două aspecte ale aceleiaşi realităţi fundamentale, al cărei ajutor ne va îngădui să lămurim un anumit număr de paradoxuri sau de aparente contradicţii: de unde vin, de pildă, atitudinea ambiguă a grupului social faţă de un erou pe care îl adulează şi de care se teme deopotrivă, ori propriile lui raporturi, nu mai puţin ambigue, cu duşmanii lui, fierarii, al căror înlocuitor ajunge adesea să fie 1?

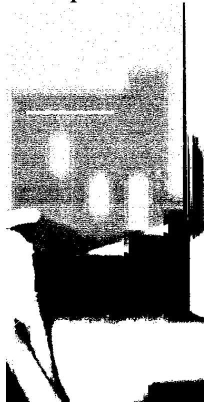
Cum se justifică ambivalenţa manifestată prin consecinţele contradictorii ale activităţii sale, care ba distruge lumea, ba revarsă asupra ei sau îi garantează îmbelşugarea?

Şi, mai cu seamă, ce fel de stranie necesitate este cea care impune *în acelaşi timp* intima sa legătură cu natura, răzbunarea asupra fierarilor şi vrăjmășia față de femei?

Fără îndoială, ultimele două puncte – ura comună pe care le-o hărăzeşte şi unora şi altora – își află o desăvârşită lămurire dacă ne rezumăm la însuşi cadrul romanesc: aceste două „prăsile” sunt laolaltă vinovate pentru păstrarea lui în captivitate. Dar care să fie pricinile pentru care mitologii georgieni, în unanimitate, au recurs la fierar şi la femeie, de ce anume au văzut în ei agenţii privilegiaţi ai repunerii lui Amirani în fiare? Avem deci a descoperi nevoia care i-a împins pe povestitori să opereze această dublă alegere, şi numai pe aceasta.

După cum se întâmplă adesea în legendele care ţin totodată de epopee, prin genul literar folosit, şi de mitologie, prin implicaţiile lor

ideologice, soluţia enigmelor trebuie căutată în direcţia modelelor religioase. G. Dumezil a dat o seamă de exemple privind această îmbinare, adesea dificil de dezvăluit, dintre teologie şi miturile transpuse în istorisiri epice 2. Am evocat, la începutul acestei cărţi (pp. 47 – 49), vădItele afinităţi dintre Amirani şi geniul păgân Givargi (sau Sfântul Gheorghe, sub forma lui influenţată de creştinism): expediţia împotriva Kadj iilor şi nimicirea, lor reproduc aproape fapt cu fapt singura ispravă supranaturală pe care mitul fondării principalului său sanctuar i-o atribuie zeului. Concordanţa dintre ei merge mult mai departe, dincolo de aceasta aventură comună, întinzându-se asupra întregii lor personalităţi, ca şi asupra doctrinei



— r

dramatizate în cadrul mitului şi preschimtate în roman în cadrul epopeii. Aceasta nu implică nicidecum vreo pretenţie de a-i identifica unul cu celălalt, făcând din Amirani un fel de întrupare legendară a zeului păgân: pur şi simplu, ambii ţin, la niveluri diferite, de unul şi acelaşi tip religios, social şi ideologic.

Să remarcăm mai întâi cât este de firesc ca Amirani să fie pus în ecuaţie alături de Givargi şi să fie plasat, într-un anumit fel, sub patronajul conceptual al acestuia. Într-adevăr, acesta este ocrotitorul oamenilor care se mişcă pe meleaguri sălbatice, în special al vânătorilor (S.R.G., pp. 439 – 444 şi 471 – 490), două trăsături care definesc întreaga activitate a lui Amirani. Dar aceasta nu este decât o corespondenţă de ordin general. Ea nu este îndeajuns pentru a lămuri de ce şi unul şi celălalt sunt implicaţi în expediţia împotriva; Kadjiilor.

Care este funcţia povestirii mitice care istoriseşte isprava al cărei erou este zeul? După cum am arătat în altă parte (S.R.G., pp. 515 – 524), ea; are, înainte de toate, menirea de a explica şi de a justifica pe de o parte originea fierăriei şi a obiectelor făurite în ea, iar pe de altă parte obârşia femeii şi a căsniciei. Pe deasupra, ea exprimă cu tărie tripla duşmănie a zeului faţă de fierari, faţă de seminţia soţiei şi faţă de neamul femeiesc. În general.

Givargi aduce din expediţie nicovala, ciocanul şi obiectele făurite care le aparţineau Kadjiilor;] ne aducem aminte că aceştia sunt, în esenţă, nişte demoni făurari, iar fortăreaţa lor este totuna cu atelierul în care ei robotesc fără încetare:

Givargi îşi puse în mişcare toată puterea şi din fierăria întreagă se porniră să fulgere scântei, iar clădirea sări în aer până la cer. Givargi bătu în nicovală cu ghioaga lui şi o puse pe cal, cu ciocan cu tot (Sanidze, 1934, nr. 548; S.R.G., p. 518, variantele nr. 3 şi 4).

Isprăvind cu aceşti adversari de temut, zeul nu numai că pune mâna pe uneltele lor, ci le răpeşte şi pe trei dintre fiicele lor, trei demoniţe. Pe una dintre ele o va lua drept „soră şi soţie” şi drept paredră în cultul său (S.R.G., pp. 625 – 627).

Ostilitatea faţă de fierari se manifestă strălucit, ba chiar zdrobitor: Givargi le nimiceşte toată spiţa (afară de demoniţele peste care se înstăpânise). Fireşte, nu e vorba despre meşterii oameni, ci despre corespunzătorii lor supranaturali, de vreme ce peripeţiile se situează în întregime doar pe planul realităţii mitice: actorii acestei drame de întemeiere sunt cu toţii nişte entităţi nepământeşti.

Acest adevărat genocid căruia îi cad pradă fierarii are loc, prin însuşi faptul, împotriva spiţei sau a „clanului” – în cazul acesta, a neamului din care se trage „sora-soţie”. Ucigându-i pe toţi Kadjiii, Givargi îşi masacrează întreaga familie prin alianţă, de vreme ce victimele lui sunt unul şi acelaşi lucru cu tatăl, unchii, fraţii etc. ai celei pe care a răpit-o, ai demoniţei Samdzimari. Acest antagonism, pe care mitul îl exploatează până la capăt, corespunde uneia dintre datele fundamentale ale societăţii georgiene arhaice şi, încă foarte de curând, se traducea prin unele practici ostile, ba chiar prin conflicte sângeroase între bărbaţii din cele două clanuri aliate prin căsătorie (S.R.G., pp. 66 – 71). Foarte adesea, violenţa astfel dezlănţuită nu mai avea capăt, prilejuind un şir de omoruri şi de contra-omoruri, sfârşind

uneori cu exterminarea completă a tuturor celor de parte bărbătească dintr-o spiţă anumită: realitatea trăită putea atinge o treaptă de lipsă de măsură vrednică de isprava în cursul căreia zeul Givargi nimiceşte întregul clan al rudelor sale prin alianţă.

Obârşia demoniacă a „logodnicei” alcătuieşte justificarea mitică atât a unei concepţii religioase, obsedante în Georgia, care vede în femeie o creatură a diavolului, cât şi a purtărilor care exprimă ostilitatea bărbaţilor faţă de neamul femeiesc, şi mai ales faţă de soţie. Antagonismul dintre Givargi şi femei se face simţit prin mijlocirea atitudinii sale statornice faţă de cea pe care a aşezat-o lângă sine în sanctuar. Asocierea dintre



ei este, în mod curios, întemeiată pe raporturi aproape în întregime negative, care sunt marcate până în cele mai mici detalii ale cultului. Aversiunea zeului este adresată, dincolo de vrăjmaşa sa „soră-soţie”, tuturor femeilor laolaltă, pentru că ea reprezintă condiţia femeii în ceea ce are aceasta mai nesuferit în ochii acestor munteni la fel de misogini ca şi Hesiod în ale sale *Munci şi zile*.

Se cuvine să nu scăpăm din vedere rolul jucat în ideologia şi în religia din Georgia de mitul lui Givargi dus ia Kadjii; răsunetul lui este considerabil, dat fiind că el întemeiază şi legitimează mecanismele indispensabile funcţionării societăţii: căsătoria, cu intrarea femeii în spiţa masculină; viaţa religioasă, cu punerea în funcţiune a unor obiecte şi a unor tehnici fără de care sacrificiul nu ar putea avea loc. Dobândirea, prin forţă, a produselor făurite şi a uneltelor legate de meşteşugurile focului asigură pe mai departe desfăşurarea firească a cultului. Căci Givargi nu aduce din raidul lui de la Kadjii numai nicovala şi ciocanul, ci şi cele mai de seamă şi cele mai sacre instrumente ale sacrificiului şi ale închinării: cupele şi farfuriile de argint care vor cuprinde ofrandele către zei, mult preţiosul corn care va folosi drept măsură a grăunţelor la fabricarea berii rituale, în sfârşit, „comoara" însăşi-pe care orice sanctuar bine înzestrat se cade să o stăpânească 3.

Mitul lui Givargi pune în scenă un paradox foarte interesant, pe care îl vom regăsi mai departe într-un context cu totul diferit: *instaurarea sacrificiului nu se poate săvârşi decât cu preţul dispariţiei celor care l-au făcut cu putinţă în mod concret şi tehnic*. Kadjii sunt, în fapt, la obârşia oricărei activităţi rituale: ei sunt nimiciţi tocmai de cel care se va bucura de cultul dat. Aceasta şi este necesitatea conceptuală şi teologică pe care se întemeiază în mod obiectiv antagonismul dintre Givargi şi fierarii mitici, altfel inexplicabil şi gratuit.

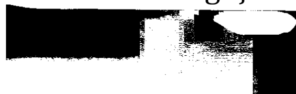
O contradicţie de acelaşi ordin, care este totodată şi o constrângere, se află la temelia căsătoriei – a acestei alte condiţii indispensabile existenţei şi funcţionării societăţii. Paradoxul neîncetat pe care îl reprezintă legătura conjugală, răul inevitabil pe care îl încarnează femeia nu pot, în mod vădit, să prilejuiască un tratament la fel de radical ca acela suferit de Kadpi. Mitul a cărui sarcină este cea de a fonda căsnicia n-ar avea cum suprima totodată tocmai principala componentă a acesteia, şi anume „neamul" femeiesc. *El se mulţumeşte să ti dea pradă unui blestem veşnic*, exprimat pe plan mitic prin obârşia demonică şi obiceiurile sălbatice ale întemeietoarei, ca şi prin ocările pe care i le aruncă Givargi şi, în cadrul vieţii cotidiene, prin intermediul opreliştilor prescrise celor doi soţi4.

Vrăjmăşia comună manifestată faţă de femeie şi de fierar dă la iveală existenţa între aceştia a unei legături puternice, întreaga importanţă a căreia o vom măsura mai departe. Mitul formulează

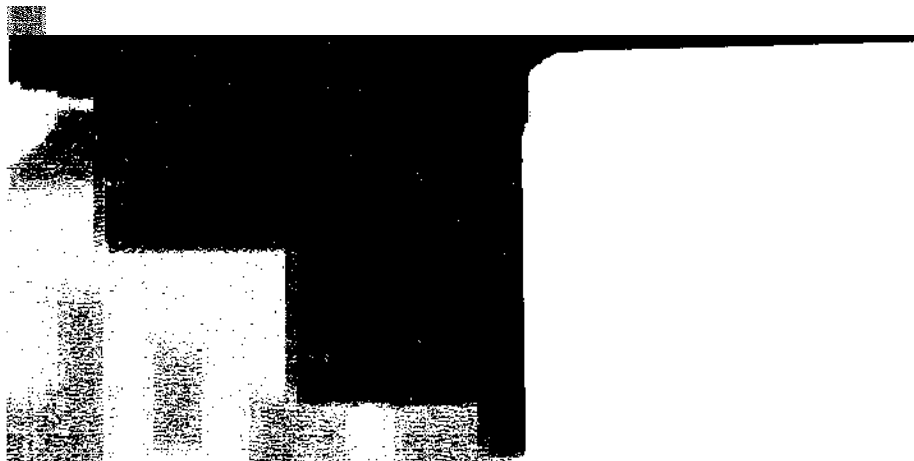
această omologie şi o ilustrează printr-o trăsătură categorică: ca şi obiectele făurite, prototipul suprafiresc al neamului femeiesc se trage de la Kacij'îi. *Duhurile-fierari sunt tocmai cele care au dat naştere femeii primordiale*, tot după cum au plăsmuit şi uneltele cultului.

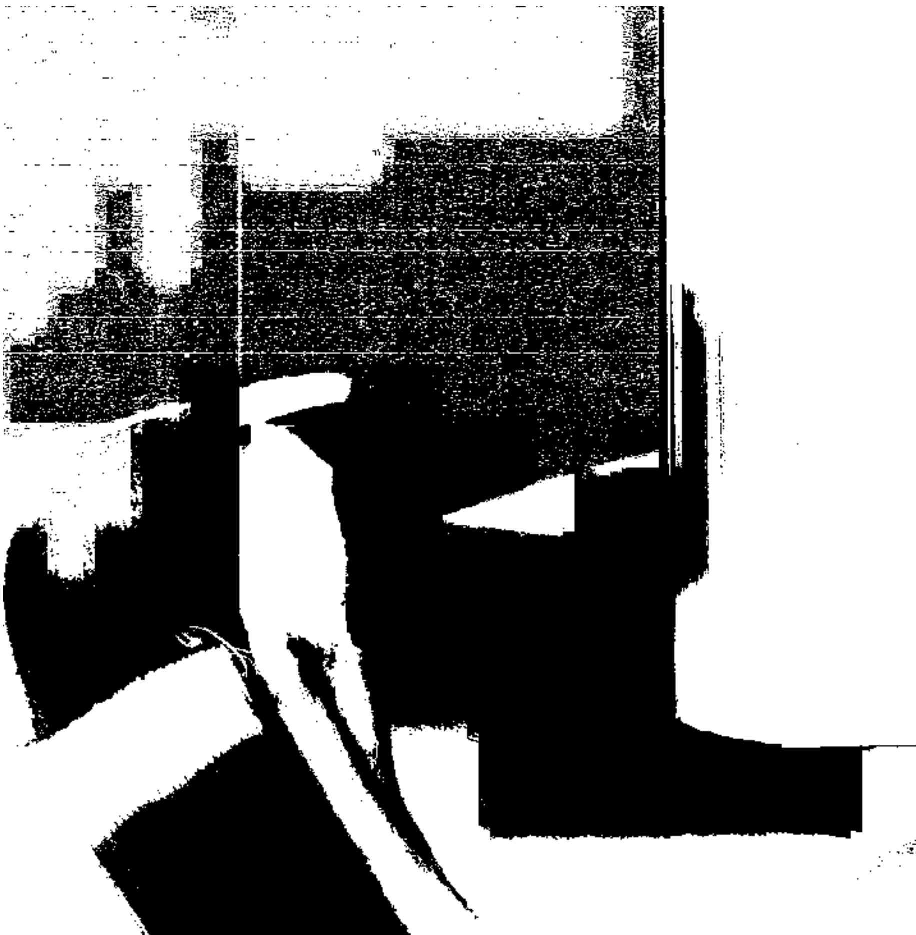
Mai multe versiuni ale mitului reproduc configuraţia caracteristică relevată în gesta lui Amirani între truda din fierărie şi produsele ei, de o parte, şi obligativitatea tăcerii, încălcată de o femeie, de altă parte (cf. mai sus, pp. 111 – 113).

Zeul Givargi, întorcându-se victorios din ţara Kadjiilor, îşi pune jos prada în faţa sanctuarului. Or, acolo se aflau două lehuze care născuseră de curând, văduve şi ima, şi cealaltă. Cea dintâi avea o fată, iar cea de a doua un băiat, fiecare dintre copii fiind ultimul vlăstar al spiţei respective. Prin urmare, prima spiţă, cu o fată drept unic moştenitor, era menită pieirii, pe când cea de a doua trebuia să meargă mai departe datorită băiatului nou-născut. Cele două mame văzură prada adusă de Givargi şi se uimiră. Dar cea dintâi.









mama fetiţei, ştiu „să se stăpânească” şi *păstră tăcerea*; cea de a doua, în schimb, dădu glas, *exprimându-şi în cuvinte* admiraţia. Re? Ailtatul nu se lăsă aşteptat: zeul o răsplăti de îndată pe cea tăcută, preschimbându-i fiica în fiu: astfel clanul era salvat. Stârnit însă împotriva celei vorbăreţe, el o pedepsi prin preschimbarea inversă, fiul ei fiind prefăcut în faţă, iar clanul, prin însuşi acest fapt, menit stingerii: „Pentru că şi-a arătat mirarea, tovarăşa el fu crâncen pedepsită de Givargi, care îi preschimbă în fiică fiul cel nou-născut” (*Mat. em. georg*., I, 42; variantă la Sanidze, 1934, nr. 548).

Articularea, după cum vom vedea, fundamentală dintre fierărie, obiectele făurite şi nestăpânirea verbală a femeii, având drept urmare mânia şi apoi răzbunarea eroului – aici, a zeului Givargi –, apare de

două ori în gesta lui Amirani. Prima dată pe planul realității rituale: fierarul cel mut lucrează ceva, femeile vin să-l necăjească cu pălăvrăgeala lor, ceea ce duce la întărirea lanțurilor prizonierului. A doua oară pe planul mitic: provocările verbale ale soției răpesc orice eficacitate lanțului de la vatră – și el un produs al fierăriei – și duc la închiderea temniței de stâncă (cf. mai sus, pp. 123 – 129).

Există, fără îndoială, și diferențe: Amirani este victima femeii, pe când corespondentul său din mit ajunge călăul ei, dar schema nu se dezminte. Indiscreția feminină este tocmai cauza dinții a urii pe care eroul o va nutri pentru toate femeile. Numai că răzbunarea lui rămâne la stadiul de amenințare – veșnică, e drept –, în vreme ce a zeului se împlinește pe dată, printr-o „crâncenă pedeapsă".

Conflictul cu „socrul" și cu toată spița lui este și mai puternic marcat în gesta lui Amirani decât în mitul lui Givargi. Povestitorii insistă pe

Antagonismul dintre socru și ginerele prădalnic larg asupra lui: în ochii lor, lupta dintre Amirant și regele Kadj iilor îl pune față în față pe un ginere cu socrul său, iar masacrarea armatei de demoni este definită în mod explicit ca o nimicire*'s* clanului logodnicei sau al soției. Aceasta este doctrina tuturor povestitorilor. Ei lasă grija formulării acestui fapt fie socrului însuși, fie unei vrăjitoare sau unui diavol care se află în trecere și ia rolul „corului", fie, cel mai adesea, amândurora deopotrivă.

Regele Kadjiilor își ocărăște fata, după ce, trădându-i pe ai săi, ea i-a arătat lui Amirani mijlocul de a-l doborî pe socru, o stratagemă nu prea cinstită care consta dintr-o lovitură sub centură, ba, uneori, chiar din castrarea temutului personaj 5. Înainte ca Amirani să treacă la fapte – căci știm că iuțeala de spirit nu prea e punctul lui forte –, regele găsește răgazul de a-i ține fiicei sale, strigându-i vorbe tari, o scurtă predică, a cărei desfășurare aduce, parcă, aminte (păstrând noi respectul cuvenit) de argumentația Antigonei, atunci când își explică preferința pentru Eteocle:

Uitați-vă la târfa asta! L-a preferat pe soț față de tată! Soți sunt câtă frunză în copaci, dar tată, unde-și va mai găsi nenorocita asta unul?! (LA l, p. 214).

Același distih, un adevărat refren, revine de-a lungul întregului corpus, în formula stereotipă: „Uitați-vă la (...) asta! A preferat (...)!";

aceasta se regăseşte deopotrivă în textele culese în veacul al XIX-lea, ca şi în creaţiile mai recente (LA l, LA 5, LA 6, LA 16, la 17 şi LA 18, Virsaladze, 1958, nr. 535 şi 549 etc.). Invectiva regelui Kadjiilor, înainte de spintecarea sau de castrarea lui, ar fi de ajuns pentru a dovedi că lupta pune în încleştare un „socru cu ginerele lui; argumentarea întrebuinţată subliniază şi mai mult această trăsătură, de vreme ce ea opune unicitatea legăturii părinteşti caracterului interschimbabil al legăturii matrimoniale 6.

Dar o altă formulă vine să completeze distihul» socrului" şi arată limpede că interpretarea „prin alianţă" trebuie extinsă asupra întregului neam kadji.

După ce a stârpit toată familia logodnicei sale, Amirani porneşte la întâmplare, cu sabia însângerată în mină. El întâlneşte atunci un figurant, o vrăjitoare, un diavol sau un simplu trecător, care îl mustră aspru pentru purtarea sa, plasând-o, aşa cum o făcuse şi răposatul său socru, pe planul legăturilor de rudenie, mai exact de alianţă:

„Amirani, bagă-ţi sabia în teacă!

Ai stârpit tot clanul nevestei tale, cine să te mai poftească de acum încolo pe la el?

Cine să mai apuce frâul calului tău şi să-ţi zică: «Intră la mine»?" (LA 6, p. 26H).

Altă variantă:

El întâlneşte o femeie, care, văzându-l cu sabia în mână, îi spune:

„Unde mergi cu sabia goală, Amirani, liftă de tătar?!

Ai nimicii tot clanul nevestei tale, cine să te laude pentru asta?!" (LA l, p. 214).

O variantă culeasă în 1941:

El întâlni pe drum un drac:

„Amirani, bagă-ţi sabia în teacă, ai vărsat sânge destul! Ai nimicit tot clanul nevestei tale, cine să-ţi mai spună: «Intră la mine»?" (LA 17, Virsaladze, 1958, nr. 535).

Am tradus prin „clanul nevestei" georgianul *coleurebi*. Acesta este de fapt un termen tehnic care aparţine vocabularului numelor de rudenie şi îi desemnează pe „toţi bărbaţii din spiţa soţiei" (de la *coli*, „soţie"), şi anume ascendenţii, fraţii, unchii, verii ei etc. Altfel spus, în raport cu Amirani, socrul lui, cumnaţii lui etc. Ceea ce corespunde întocmai, în fapt, cu „genocidul rudelo; prin alianţă", pe care l-a

săvârşit eroul. Eşti interesant de relevat că acest masacru es” conceput de către „cor”, de către *vox populi*, un păcat, în pofida urgiei pe care o reprezen sământa Kadjiilor, de care lumea se află acum dezbărată; ba şi în pofida faptului că vrăjmăşia de la început a pornit de la tatăl-socru. Este adevărat că această din urmă trăsătură nu poate fi apreciată la justa ei valoare de către muntenii georgieni, la care „cel ce dă soţia” îl atacă în mod foarte firesc pe „cel ce o ia”; chiar aşa se şi petrec evenimentele în realitate, fie procesul ritual, fie, cum se întâmplă adesea, nesimulat (S.R.G., pp. 67 – 70).

Insistenţa povestitorilor, recurgerea la termeni neechivoci din vocabularul numelor de rudenie şi comentariile care însoţesc faptele stabilesc laolaltă că războiul purtat de Amirani împotriva Kadjiilor este interpretat şi trăit ca o manifestare deosebit de excesivă a antagonismului dintre „cei ce dau şi cei ce iau soţii”.

De ce exprimarea excesivă a unui conflict care ar putea rămâne şi latent – aşa cum se petrece cel mai adesea în viaţa reală – se va fi impunând deopotrivă şi mitului lui Givargi, şi gestei lui Amirani? O necesitate evidentă în ambele cazuri, de vreme ce ea comandă una dintre fazele centrale ale scenariului. Rezultă faptul că această constrângere este legată de calitatea de *prădalnic* care îi caracterizează şi pe zeu, şi pe erou. Pentru anumite raţiuni pe care se va cădea să le descâlcim mai departe, antagonismul dintre socru şi ginere se exacerbează atunci când cel din urmă aparţine categoriei de fiinţe care trăiesc fie din jaf, fie din vânătoare, fie din amândouă laolaltă.

Repertoriul mitologiei cinegetice atestă vigoarea acestei relaţii şi vitalitatea temei literare care o formulează. Aceasta este reprezentată şi dezvoltată mai cu seamă într-un mit cântat, cu puternică valoare religioasă, cunoscut în vreo cincisprezece versiuni culese pe tot teritoriul Georgiei orientale. Aceste texte sunt investite cu o mare bogăţie simbolică, şi fiecare vers ar merita un lung comentariu. Iată, în ceea ce ne priveşte, pasajul esenţial:

Viorele sus pe munţi, pe munţii înzăpeziţi (...) Am semănat o viorea şi a crescut un trandafir, Un ciopor de cerbi a pătruns într-acolo; Ah! De ce n-a păscut, în loc să strice! Ginerele şi socrul vânau prin munţii Ginerele trase şi ucise cerbul.

Socrul trase şi îl ucise pe ginere.

Daredjan, copilul meu, ţi-am ucis soţul! (...)

(IV 17, Virsaladze, 1964, nr. 12 – 15, pp. 204 – 205).

Totul în acest poem are valoare de simbol: trandafirii, viorelele, zăpada, cerbii etc. Dar miezul acţiunii, evenimentul care structurează dispozitivul simbolic şi îi furnizează raţiunea de a fi, rămâne limpede şi nu are nevoie de lungi lămuriri: uciderea ginerelui de către socru în timpul unei vânători în munţi. „Cel ce a luat soţia” este ucis de către „cel ce a dat-o” de îndată ce a doborât el însuşi un cerb: el suferă vrăjmăşia socrului chiar în clipa în care îşi practică profesiunea. Să nu uităm că avem aici de a face im cu un simplu cântec distractiv, ci cu o istorisire mitică vie încă, legată de unele practici religioase: învăţământul ei trebuie luat în consideraţie; el dovedeşte că gândirea tradiţională georgiană admite în mod obişnuit că între vânătoare şi antagonismul dintre ginere şi socru se află o relaţie de cauzalitate. Acest conflict permanent izbucneşte la lumina zilei atunci când logodnicul sau soţul se comportă ca un vânător. Ga şi cum meseria lui ar constitui un imbold la ură şi l-ar meni mai mult decât oricare alt lucru vindictei tatălui soţiei sale. Un eventual soţ reprezintă întotdeauna o ameninţare pentru clanul care-i dă soţia, dar este limpede că primejdia creşte dacă soţul aparţine breslei vânătorilor.

Desigur, nici Givargi, nici Amirani nu sunt propriu-zis nişte vânători. Dar amândoi, prin practicile pe care le patronează sau le înfăptuiesc, corespund unui tip omenesc ireal şi specific, a cărui deviză ar putea fi: să scoţi fără oprire cât mai mult din resursele naturii. Vânătoarea nu este decât un caz particular în cadrul unei atare filosofii. Dacă zeul Givargi îi ocroteşte pe prădalnici, fie ei vânători sau jefuitori, aceasta nu este decât o consecinţă a aptitudinii sale generale care consta în punerea spaţiilor naturale la îndemâna oamenilor pe care meşteşugul lor sau preocuparea lor de moment îi poartă în afara teritoriului socializat. *Natura în slujba omului*, acesta era titlul capitolului care, în S.R.G., condensa esenţialul dosarului său. Tocmai cu acest titlu el veghează asupra albinarilor plecaţi după roi, a tăietorilor de lemne pătrunşi în codri îndepărtaţi, asupra lupilor, prădalnici prin excelenţă, etc.

Vom lua seama că este vorba aici despre activităţi bazate nu pe *producţie*, ci pe pura şi simpla *jefuire a bogăţiilor oferite de natură*: mierea sălbatică, copacii care cresc singuri, vânatul nu sunt decât o pradă faţă de produsele agriculturii. Ocrotirea pe care zeul o

desfăşoară asupra bărbaţilor plecaţi la război sau în căutarea vânatului nu se deosebeşte, în principiu, de cea pe care le-o hărăzeşte, de pildă, crescătorilor de albine sau tăietorilor de lemne. Iată de ce era de prevăzut ca el să fie implicat în primul rând în lumea vânătorii. Această angajare este foarte limpede formulată în cadrul textelor mitologice, care au meritul de a ilustra vocaţia cinegetică a lui Givargi, marcând totodată diferenţele care opun activitatea lui celei a divinităţilor care ocrotesc vânatul.

Un imn de vânătoare svan, deja citat (IV 13), expune pe faţă morala lor respectivă şi pune în scenă confruntarea dintre ei, care ia sfârşit prin înfrângerea lui Dalí (sau, în acest caz, a Dali-izor, după un procedeu pluralizator curent în Caucaz: cf. G. Dumezil, 1978, pp. 75 – 76).

Vânătorul Cola a fost atârnat cu capul în jos de zeiţa Dalí, ca pedeapsă pentru lipsa lui de cumpătare. El îşi trimite câinele gonaci să caute ajutor, iar acesta dă pe drum de însuşi Digyrag (numele svan al lui Givargi). Câinele îi arată jalnica stare a stăpânului său; zeul îl linişteşte de îndată:

„Întoarce-te de unde vii, urcă acolo sus.
Dj gyrag el însuşi va binevoi să vină;
Am să mă duc eu însumi sus pe munte;
Am să trimit mijlocitori către Dalí
Şi pe stăpânul tău Qola am să-l slobod!”;
(IV 13, v. 25 – 29).

Câinele vine şi îi aduce stăpânului său vestea cea tună. Începe apoi un fel de târguială între trimişii



Ifă Ats
”->33 – fă SSBK
— as





spp
— VE*K* *”?” *”.
Uf
J§pb (Ş
Sili-Ssli:

lui Digyrag şi reprezentantele lui Dalí, numite, Dali-iZe. La început, acestea refuză să-l elibereze pe prizonier. Mijlocitorii lui Digyrag revin la atac, vorbind în numele zeului:

„Cola mi-a făcut foarte multe sacrificii, Atâtea sacrificii ale lui pierdute nu le pot lăsa. Douăsprezece luminări mi-a închinat, una de fiecare cal.

De nu – căci a ucis, se pare, trei mii de capre cu iezii lor, mulţime fără număr, Iar astăzi voi de un picior pe dos l-aţi atârnat – Alegeţi: îl lăsaţi sau caprele-napoi să mi le daţi! 1* „Atâtea unde să găsim?”, Daliile au întrebat

(*ibid*., *v*. 38 – 45).

Până la urmă, Dalí îl eliberează pe vânător, dar îi smulge din loc

umărul drept, în chip de gaj şi măsură de prevedere, ca el să nu mai poată căra vânatul ucis. Qola ajunge clătinându-se lângă Digyrag. Zeul îl îmbărbătează şi îl îndeamnă să care vânatul, cu toată schilodirea lui:

„... Vino cu mine.

Am să leg pentru tine trei capre deodată, Pe umăr de le poţi purta, mai poţi vâna”. Trei capre laolaltă le legă, pe Qola le-atârnă: „Acuma, călăuză am să-ţi fiu în faţă, De-ajungem pân-acolo sus, pe munte, Atuncea să vânezi ca mai-nainte ai să poţi”. Şi amândoi porniră la urcuş. Până în creastă mult s-ajungă nu aveau: „Priveşte, Cola dragă, înapoia ta, Frumoasă e priveliştea ce ţi-o voi arăta (...)”.

(v. 56 – 67).

Atunci Digyrag, care este, de altfel, un duh al furtunii, stârneşte fulgere şi tunete, avalanşe şi inundaţii. Prăpădul le ia cu el pe Dalí, pe trimisele zeiţei:

„Sortit aşa le fie, umărul că ţi l-au frânt! Acuma, vrerea mea am să ţi-o spun: Fiece zi, o capră va să ai tain, Iar iezi mai mici, atâţia câţi vei vrea. Trăieşte-aşa, cât timp asemeni viaţă ţi-a plăcea. Dar când de moarte va să ţi se facă dor, Atuncea lângă mine vei veni să-ţi ai sălaş: Acest hatâr din parte-mi ai îngăduit”.

(v. 71 – 78).

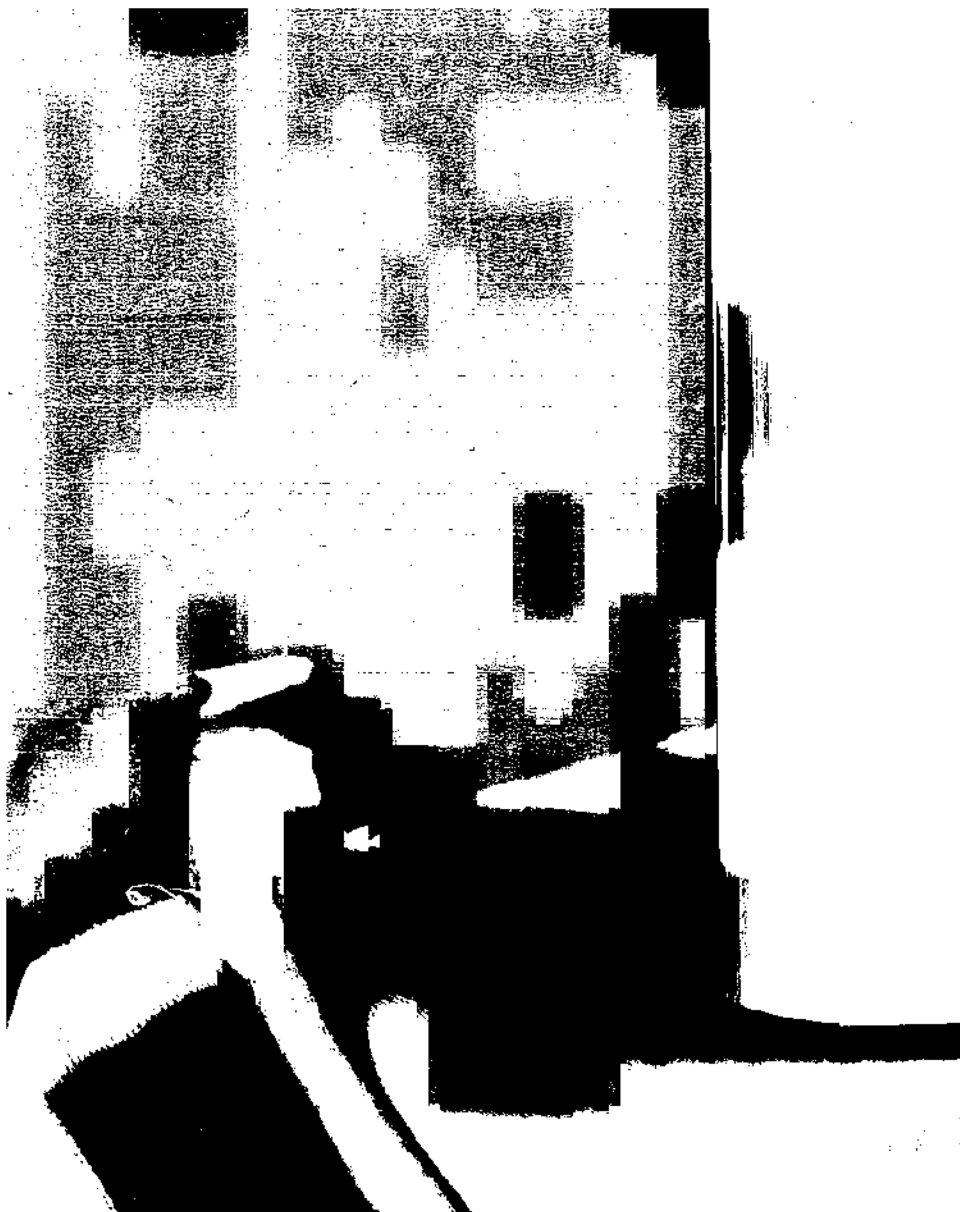
Cola, vânătorul lipsit de măsură, este un închinător al lui Digyrag, care îl apără împotriva lui pali. Pentru ea, nimicirea cu miile a caprelor de munte este o fărădelege, în vreme ce zeul o socoteşte, dimpotrivă, îndreptăţită. El purcede în persoană la „reeducarea” protejatului său mutilat şi-i merge însuşi înainte pe urmele vânatului. În fine, fără a se mulţumi numai să le măture pe Dalí, el îi emite vânătorului un permis de stârpire şi îi făgăduieşte un fel de nemurire (şi, în fapt, (Joia este, şi el, înzestrat cu un cult, ca şi Betkil sau Ivan, v. mai sus, pp. 157 – 158). Toate aceste trăsături îl plasează pe zeu de partea prădalnicilor, a vânătorilor lipsiţi de căinţă, şi îl opun stăpânelor vânatului, care veghează, dimpotrivă, la ferirea naturii de un jaf nesăbuit şi, până la urmă, pustiitor. Tema antagonismului dintre Dalí şi sfântul Gheorghe (sau Givargi, sau, iarăşi, Digyrag) se află cuprinsă într-o tradiţie cu rădăcini adânci şi încă vie. În (ţinutul) Lecxumi, de pildă, dacă un vânător o găseşte în drumul său pe Dalí, sub înfăţişarea unei femei înveşmântate în alb, îi este de ajuns să-l cheme în ajutor pe sfântul Gheorghe pentru ca zeiţa să se facă pe dată

nevăzută: iar lui îi este atunci îngăduit să urmărească şi să stârpească vânatul fără nicio pedeapsă (Virsaladze, 1964, p. 120).

Filosofia al cărei chezaş în lumea divină este sfântul Gheorghe este pusă în practică de către Amirani de la un capăt la celălalt al existenţei sale pământene.

Era belşugului şi societatea refuzată

Luându-şi mijloacele de trai de-a dreptul din lumea sălbatică, Amirani nu datorează nimic producţiei omeneşti sau vreunuia dintre artifi-i iile care întemeiază viaţa socială şi pe care, în acelaşi timp, aceasta le emană. El reprezintă şi transpune în fapt o ideologie şi un mod de existenţă străine practicii, stilului şi gândirii pe care le



Implică funcţionarea societăţii aşa cum este ea realmente alcătuită. Iar această opoziţie se arată a fi, la rândul ei, congruentă cu existenţa a două componente antagonice pe care grupul omenesc se străduieşte să le împace între ele şi a căror îmbinare garantează supravieţuirea, dar pe care, în acelaşi timp, acesta le supune unei

distorsiuni, manifestate în toate câmpurile experienţei. Neluând în seamă, cu bună ştiinţă, nici căminul, nici locuinţa, nici satul, ţinându-se la o parte de oameni şi de produsele lor, ocolind ogoarele cultivate tot pe-atât pe cât le dispreţuieşte roadele, Amirani se integrează cu totul în spaţiile naturale care îi oferă deopotrivă adăpost şi hrană. Această atitudine aduce după sine două urmări: ea încarnează un mod de viaţă întemeiat pe mărinimia naturii şi care se traduce, în mod concret, prin domnia belşugului.

Dar ea implică, prin însuşi acest fapt, negarea ordinii omeneşti aşa cum este ea stabilită, renunţarea la orice activitate de producţie, zădărnicia nenumăratelor şi răbdătoarelor strădanii care alcătuiesc tipicul vieţii sociale, căruia oamenii îi închină cea mai bună parte a timpului şi a puterilor lor. G. Dumezil defineşte astfel poziţia eroului faţă de muncile şi de truda de fiecare zi (în „Amiran et son chien", pp. 44 – 45): „Amiran este duşmanul vieţii pastorale sau agricole: în povestea svanetă citată mai sus, el întâlneşte un Dev care are o grădină frumoasă şi o turmă grasă; Devul, trufaş, îl sfidează să facă să cadă fie doar şi un fruct, ori să ridice fie şi o singură oaie: trăgând doar odată cu arcul, Amiran doboară toate merele şi, făcându-şi doar o dată palma pumn, smulge de la pământ toată turma[8]. În dialogul lui, atât de popular, cu păstorul care-i descoperă ascunzătoarea şi chinul, el îi cere obucată de pline; păstorul i-o dă; Amiran o stoarce şi din ea curge. sânge şi sudoare, iar Amiran o aruncă, plin de dispreţ. Prin această trăsătură, el se înrudeşte cu uriaşii de altă dată, binecunoscuţi basmelor osete, pe care un erou îi cheamă înapoi din osemintele întâlnite în drumul său: ei



preferă să se întoarcă în nefiinţa lor, atunci când eroul le arată pâinea lui şi le explică aratul, semănatul şi treieratul[9]".

Dialogul cu vânătorul sau cu păstorul cel săritor se bucură, într-adevăr, de o mare popularitate şi a avut parte de o largă răspândire. El este întocmit în formă de diptic: Amirani deplânge sau ia în batjocură lipsa în care trăiesc şi pe care o îndură oamenii vremurilor „moderne"; apoi laudă, în schimb, din plin belşugul propriei lui vremi, trecute sau viitoare, ilustrându-şi învăţătura printr-o aplicare directă şi materială a ei:

El luă pâinea păstorului, pe care acesta o ducea în traistă, o

stoarse şi din ea curseră trei picături de sânge; pe urmă, el îşi stoarse şi pâinea lui, din care curse lapte, şi spuse: „Uite cum ar trebui să vă fie şi vouă pâinea!” 10 (LA 4, p. 249).

În alte versiuni, el le promite oamenilor, dacă-l eliberează, să le facă rost de cu totul alt fel de hrană decât a lor, nespus mal gustoasă şi mai îmbelşugată n. Să ne amintim variantele abhaze, unde eroul încătuşat întreabă: „Oare, ca altă dată, vacile mai dau lapte de trei ori (pe zi) şi caprele de cinci ori?” (LA 23, LA 26).

Înţelegem astfel mai bine coexistenţa celor două imagini contradictorii care se impun aproape simultan gândirii tradiţionale şi sunt reflectate în creaţiile ei. Evocând belşugul pe care îl risipeşte natura şi jaful neîngrădit la care el o supune, activitatea lui Amirani aflat în libertate se confundă cu ivirea, amintirea sau visul unei vârste de aur. Sub „domnia” lui, pământul îşi oferă de la sine roadele, iar vacile şi caprele, laptele lor. De aici şi favoarea de care se bucură în mijlocul oamenilor, el înfăţişând inversul cel cu neputinţă al tristei lor existenţe de fiecare zi: abhazii îi plâng înfrângerea, armenii îi aşteaptă izbânda, ţăranii din Georgia îl ajută să se elibereze.

Dar, în acelaşi timp, fără să fie vorba de vreo inconsecvenţă, de vreme ce contradicţia stă în faptele înseşi şi nu în expresia lor mitică, sătenii Cin Caucaz se tem de eliberarea eroului lor pre

[redacted]

ferat şi văd în ea vestea nimicirii lumii, aşa cum e ea şi aşa cum o ştiu ei. Iată de ce, până la urmă, prizonierul se află iarăşi în lanţuri: ordinea omenească este salvată. Această dialectică îşi găseşte perfect exprimarea în riturile „săptămânii demonilor” (v. mai sus, pp. 115 – 118): „Amirani odată pus din nou în fiare, ţăranii se pot întoarce iarăşi la ogoarele şi la păşunile lor. Condiţia aceasta se arată a fi, într-adevăr, de necălcat, desfăşurarea activităţilor agricole impune captivitatea eroului care îi întrupează negarea.

Dar, după cum ştim, Amirani nu duce numai o viaţă fără muncă, fără producţie; contopindu-se cu lipsa societăţii, ea implică refuzul oricărei forme de organizare familială, prescriind purtările care fie decurg din ea, fie duc la aceasta, în primul rând înrudirea şi mijlocul ei, anume căsătoria. Atitudinea aceasta negativă iese la iveală chiar de la o simplă citire a textelor, ea fiind însă, deopotrivă, exprimată şi de povestitori: cei doi tovarăşi-oameni ai eroului îl mustră pentru acest

dispreţ al. lui faţă de relaţiile de familie, arătându-şi cu tărie dorinţa de a se lăsa de un atare fel de viaţă, ca să-şi vadă de soţiile şi de copii lor (LA l, p. 210). Amirani nici nu ia seama la ei, l ci îşi urmează existenţa sa rătăcitoare, după cel l-a rugat pe laman, tatăl lui adoptiv, să-l scape de aceste ajutoare, prea oameni pentru el:

El îl rugă pe laman să-i ţină acasă, de acum înainte, pe Usip şi pe Badri, pentru că, după el, mai mult îl încurcau decât îl ajutau la greu (LA 2, p. 223).

Fraţii adoptivi, bieţii de ei, înfăţişează anume, pe scurt, tocmai ceea ce interzice felul de a se purta îndrăgit de neînduplecatul lor tovarăş: lor le e dor de focul care trosneşte în cămin, de pâinea caldă, de soţie şi de mamă. Or, Amirani are doar dispreţ pentru primele două şi nu le cunoaşte pe ultimele, aşa cum ne-o arată întreaga poveste a vieţii lui. Ba el rămâne de-a binelea străin, dată fiind neobişnuita sa naştere, de modul de perpetuare care trece prin femeie.

Într-adevăr, el nu-i născut dintr-o femeie, neam de om, ci dintr-o zeiţă. Şi, ca şi cum circumstanţa aceasta n-ar fi fost de ajuns spre a scoate convenabil din joc feminitatea, chiar şi gestaţia însăşi scapă de sub legile obstetricii, având loc, pe două treimi, în afara pântecelui matern. Precauţiile acestea pe care şi le-au luat autorii epopeii ne indică întocmai în ce stă deosebirea: e vorba ca Amirani să fie ferit, încă de la facerea lui – şi aceea peste fire –, de a fi implicat în evenimentele legate, în mod normal, de căsătorie, iar în femeie sunt temute deopotrivă soţia, ca şi mama. Această repulsie este confirmată de singurul episod în care eroul arată un oarecare interes pentru sexul frumos: el îşi cucereşte o logodnică, atras fiind mai cu seamă, aşa cum ne amintim, de primejdiile unei atare isprăvi. De îndată ce-a dobândit victoria, cucerirea sa dispare din poveste: în niciun caz el nu o ia de nevastă.

Aceasta peste tot, în afară de o jumătate de duzină de variante: LA 5, p. 258; LA 6, p. 264; LA 41, p. 251; LA 42, p. 267; LA 43, p. 285; LA 44, p. 299. Dar acestea împărtăşesc, toate, o aceeaşi trăsătură, cu deosebire revelatoare: legenda se opreşte aici, şi nu cuprinde episodul punerii în lanţuri. De îndată ce Amirani îşi ia logodnica şi se pregăteşte să trăiască laolaltă cu ea după legile societăţii, adică întemeind o familie, povestea se întrerupe dintr-odată, fiindu-i tăiată partea esenţială, cea a sfidării lui Dumnezeu şi a chinului. Nici nu s-ar putea ca

lucrurile să stea altfel: eroul „îmburghezit” încetează să mai fie pe potriva destinului său, el neputând, totodată, să accepte constrângerile sociale şi să rămână apărătorul unui fel de viaţă care le neagă. Mai bine decât orice fel de comentariu, această necesitate, resimţită de povestitori şi exprimată, aici, în mod negativ – căci căsătoria exclude supliciul –, ne demonstrează că răzvrătirea lui Amirani nu i se adresează numai lui Dumnezeu şi legii sale, ci, tot pe-atâta, şi regulilor ordinii omeneşti, acestea aflându-şi o expresie privilegiată în căsnicie, şi mai cu seamă în înrudire.

Metalurgia ambiguă şi negarea căminului

Ştim că muntenii din Georgia iau, în viaţă, înrudirea drept un rău necesar, dar niciodată cu totul acceptat. Iată de ce desfăşurarea povestirii mitice privitoare la soţie şi la socru cuprinde fără greş un aspect violent, dar se încheie, până la urmă, cu triumful căsătoriei şi cu înrudirea. Astfel, gândirea georgiană se răzvrăteşte faţă de o instituţie pe care, în acelaşi timp, şi prin mijlocirea aceluiaşi proces, o impune. Acelaşi paradox poate fi verificat cu aplicare la lucrul metalelor: originea sau păstrarea fierăriei trec prin masacrarea fierarilor. Această aparentă contradicţie este valabilă şi pentru Amirani şi raporturile sale cu aceştia din urmă. Ei au luat parte, făcându-şi meşteşugul, la punerea lui în lanţuri, mai întâi pentru că, după un grup de variante, el a fost încătuşat de către Kad] îi genii ale fierăriei (v. mai sus, p. 72); apoi, pentru că fierarii sunt cei care i-au făurit lanţurile, după cum precizează LA 25: „Lanţul lui Amirani a fost făurit de fierari, cu el l-au cetluit” (LA 25, p. 292).

Pe de altă parte, ei asigură în fiecare an întărirea legăturilor lui, iar el şi-a pus în gând să-i nimicească pe toţi. În pofida acestei vrăjmăşii împărtăşite, mai multe variante îl aseamănă, indirect sau simbolic, pe eroul prizonier cu un fierar. După LA 2, p. 225, LA 9, p. 236, LA 14, p. 309, LA 15, p. 243, LA 20, p. 275, LA 23, p. 309, Amirani însuşi este cel care, în Joia Mare, le ia locul fierarilor şi trage funesta lovitură de ciocan





Nu unirea conjugală este cea pe care Amirani o refuză, pentru ca ea nu are, în sine, nicio pondere sociologică; ea nu reprezintă decât consecinţa unui fenomen cu mult mai amplu, care se confundă cu însăşi societatea: cel al înrudirii. Am văzut deja: cucerirea logodnicei nu este menită să-i obţină eroului o soţie, ci îi oferă doar prilejul de a nimici întreaga stirpea rudelor sale potenţiale.

care îl încătuşează iar pentru un an (v. mai sus, p. 110). Ba LA 9 chiar şi precizează: „Se ştie bine că Amirani ţine în mână un ciocan". Această identificare simbolică a prizonierului cu cei mai răi duşmani ai săi este întărită pe cale indirectă prin filiaţia pe care i-o atribuie LA 15 (p. 236) şi LA 31 (p. 293), care îl fac să fie fiul unui fierar. Stârnit de nişte strigăte de femeie care-i ajungeau de pe o creastă de neurcat, fierarul făureşte nişte piroane şi un ciocan de fier, cu care izbuteşte să se caţere pe gheţar; acolo o descoperă pe zeiţa Dalí, care i se dăruieşte. LA 7 precizează că Amirani era fiul lui Solomon (p. 276). Or, după mingrelieni, sfântul Solomon trecea drept întemeietorul fierăriei; el îşi avea atelierul său, unde făurea fără ciocan, slujindu-se doar de mâinile goale (Cikovani, 1966, p. 109). În versiunile – în cea mai mare parte svane – în care omul cel săritor care-o face pe zeiţa să-l iubească este un vânător şi nu un fierar, acesta din urmă are totuşi şi el un rol decisiv în descoperirea viitoarei mame a lui Amirani. Căci tocmai el este cel care făureşte uneltele din fier – piroanele şi ciocanele – care apar în toate variantele şi sunt indispensabile pentru căţărat (LA 2, p. 219; LA 20, p. 271).

Deci un fierar este cel care îl zămisleşte pe Amirani sau care, aşa cum notează Cikovani, „furnizează mijloacele venirii eroului pe lume" (1966, p. 110). După LA 9, Amirani pune să fie el însuşi „făurit" 12, ca să pătrundă în împărăţia Kadjiilor şi s-o cucerească pe fiica regelui lor, Q'amar:

Amirani se duse de-a dreptul la fierărie, după ce-şi ascunsese fraţii. Fierarul dormea, dar, la sosirea lui Amirani, se trezi. Amirani intră în vorbă:

„Taică, la ce-ţi folosesc jucăriile astea de aur w?

— Ah, dacă nu mi-ai fi spus «taică», rea soartă ţi-aş fi hărăzit, dar acuma n-am să-ţi fac nimic! Jucăriile sunt ale prinţesei Q'amar; abia! le-am făurit, că ea îşi lasă cosiţele să-i atârne din vârful turnului, eu i le leg de ele, şi ea şi le urcă aşa până sus la ea".

Amirani îi ceru demonului-fierar: „Taică, făureşte-mă şi pe mine într-una din jucăriile astea!

— Dar ai să arzj

19?

când oi făuri jucăria!

— Taică, şi eu sunt de aramă, n-o să păţesc nimic!”

Demonul tăgădui, dar Amifani se ţinu1 tare şi fu făurit într-una din jucării (LA 9, p. 232).

Ba i se mai întâmplă şi să le ia locul fierarilor care nu-s în stare să-i lucreze o sabie pe gustul lui şi să-şi făurească singur arma (Qikovani, 1966, p. 109).

În urma acestor apropieri, Qikovani trage concluzia lapidară: „Amirani este totodată vânător şi fierar” (*ibid*.). Atare grabă însă strică treaba, f Amirani nu este, propriu-zis, niciuna, nici alta. Dar este adevărat că el se dedă unei activităţi care, adesea, este cea a vânătorului şi, uneori, cea a fierarului. Aflându-se efectiv angajat în universul vânătorii, el nu intra şi în cel al făurăriei decât prin ricoşeu, în mod indirect şi simbolic, în chip ocazional. Totuşi, acesta este un fapt vrednic de reţinut, ale cărui urmări le vom aprecia mai apoi: mitologii georgieni îl aseamănă uneori pe erou cu un fierar şi *pot* să şi-l închipuie cu un ciocan în mână, bătând în nicovală, ceea ce se petrece cu două prilejuri: când îşi făureşte singur sabia şi, mai ales, când trage, chiar el, nefericita lovitură care-i înnoieşte captivitatea. În fine, naşterea lui ar fi fost cu neputinţă dacă n-ar fi existat meşteşugul fierarului.

Putinţa aceasta pe care gesta lui Amirani o ţine în rezervă face ca aversiunea lui faţă de breaslă să fie şi mai interesantă.

Miturile care pun în scenă un războinic anti-fierar – fie el zeu sau supraom – au drept consecinţă finală instaurarea (în cazul lui Givargi) sau salvarea (în cazul lui Amirani) felurilor de meşteşuguri legate de fierărie. Contrastul între atitudinile eroilor, actele lor distructive pe plan mitic şi efectele lor reale îşi află explicaţia dacă le apropiem de fenomenul paralel, care pune în joc relaţiile cu soţia şi cu rubedeniile ei. Acestea sunt, într-adevăr, supuse aceluiaşi tratament: *duşmănia salvatoare*. Legătura dintre femeie şi fierari se trage din faptul că aceştia din urmă sunt puşi pe picior de egalitate cu socrii, cu rudele prin alianţă. Astfel, conflictele care îl fac pe erou să se înfrunte,

respectiv, cu neamul femeiesc şi cu breasla fierarilor nu sunt decât felurite aspecte ale unuia şi aceluiaşi antagonism fundamental. Dacă, pe deasupra, aceste două categorii de fiinţe sunt gândite sub acelaşi raport, aceasta nu se petrece în virtutea unei legi generale, ci dat fiind că ele sunt angajate dimpreună într-un vast mecanism simbolic, în cadrul căruia se află opuse, tot împreună, tipului masculin pe care îl încarnează sfântul Gheorghe şi Amirani: un zeu şi un erou hărăziţi spaţiilor din afară.

Distanţa care-l separă pe sfântul Gheorghe (în termenii localnicilor, cf. S.R.G., pp. 489 – 490), fiinţă „din afară", de societatea dinlăuntru, întrupată de fierar şi de soţie, îşi găseşte exprimarea într-o disociere de ordin simbolic realizată prin mijlocirea cuplului antinomic *foc ceresc* / *foc subpământean* sau, mai general, *ne-ceresc*. Zeul Givargi prezintă totodată trăsături solare şi fulgerătoare. El mânuieşte o ghioagă cu lanţ şi bilă, asimilată focului din cer, după cum ne-o tot repetă, pe-ntrecute, mitul şi imnurile, invocat fiind prin formula: „Tu, care fulgeri în zare". Or, când ajunge pe tărâmul Kadjiilor, la intrarea în covălia lor, el este lovit de un fel de vlăguire, pentru că „de-acolo se împrăştie o rea văpaie" (*Mat. em. georg.*, I, vol. 43 – 44, versul *l*). El n-o scoate la capăt decât cu ajutorul unui şaman-om. Hărăzit mânuirii focului din înalturi, a cărui natură etero-clită ţine deopotrivă de focul din soare şi de fulger, după o credinţă răspândită în Caucaz 14, el se găseşte dezarmat în faţa focului subpământean al demonilor fierari. Punerea în contact nemijlocit a acestor două feluri de foc se arată a fi de neîmplinit; este nevoie de o mediere, iată de ce zeul iese din impas întemeind covălia omenească: acest foc demonic *domesticit* asigură releul într-o îmbinare, altminteri, cu neputinţă. Căci, dacă vatra fierarului este de obârşie sălbatică (ea provine de pe un alt tărâm, nu întotdeauna localizat: *de aiurea*), menirea ei o îndreaptă către activităţile religioase şi o face să comunice cu cerul, de vreme ce acolo sunt făurite obiectele de cult (v. mai sus, p. 184). În acelaşi timp, sfântul Gheorghe inaugurează *focul sacrificiului*, după cum precizează textele sacre: „Apoi Givargi s-a întors la şuvoiul său, a aprins o văpaie mare" (*Mat. em. georg.*, I, vol. 43 – 44, v. 19 – 20).

În aceeaşi măsură ca şi focul devenit terestru, soţia este de obârşie demonică. Aici, însă, riscul este invers: disjuncţia dintre natura ostilă de care ţine soţia şi situaţia ei în sânul unei societăţi masculine

este prea puternică. Mitul lui Givargi şi cultul care îl însoţeşte rezolvă dificultatea nu prin abolirea distanţei – ceea ce ar fi primejdios şi, efectiv, de negândit –, ci reducând-o prin instaurarea unei uniri conjugale de tip incestuos („soră-soţie”) pe planul simbolic, şi prin crearea căsătoriei pe cel al practicilor reale. Altfel spus, Givargi reuşeşte acolo unde Amirani eşuează, dat fiind că a recurs la o dublă mediere: cea a vetrei din fierărie şi a sacrificiului, care amenajează *un spaţiu intermediar între focul de sus şi cel de jos*; şi cea a incestului artificial – şi a corelativului său, căsătoria omenească, devenită astfel de conceput –, care atenuează separaţia dintre societatea masculină şi feminitatea sălbatică (S.R.G., pp. 699

700).

Dimpotrivă, Amirani îşi refuză resursele oricărei medieri, oricare i-ar fi obârşia şi natura. Aceasta e de înţeles în privinţa raporturilor lui cu societatea, care, în ce-l priveşte, sunt total negative; e exclus ca el să recurgă la vreo relaţie socială, de vreme ce le respinge pe toate de-a valma, în această privinţă el se deosebeşte de sfântul Gheorghe, omologul său divin. Se arată a fi altfel şi prin atitudinea lui faţă de foc, căruia îi rămâne cu totul străin. El nu ia în mod voit seama la flacăra căminului domestic, iar fraţii lui îl mustră amarnic pentru acest dispreţ. Făcând pe voie plângerilor lor, el binevoieşte totuşi să se apropie de o vatră încinsă pe care o vede într-o casă, dar nu în una de om: ea e a Devilor, iar focul lor demonic este cel pe care Amirani acceptă

202;

să şi-l însuşească, iar aceasta o face doar în felul său obişnuit, adică distrugând lucrul de cucerit: când a isprăvit cu Devii, nimic nu mai rămâne nici din ei, nici din casa lor, iar totul se sfârşeşte fără niciun rezultat. Focul la care râvneau fraţii eroului ajunge şi el să fie spulberat (LA *i sipassim*). Peripeţia este plină de învăţăminte: singurul cămin „domestic” care-l atrage pe Amirani şi cu care intră el în legătură este totuna cu focul htonic al demonilor, situându-se în afară şi în contrast faţă de lumea oamenilor. Şi, în ciuda acestei restricţii, legătura lui Amirani rămâne pur negativă: el nu are acces la un cămin, fie el şi anti-omenesc, decât spre a-l nimici.

În decursul unei peripeţii mult diferite, vânătorul răsturnat, în care am recunoscut un omolog al lui Amirani, ajunge şi el să se

confrunte cu focul. De data aceasta este vorba însă despre o vatră cu valoare omenească, adică aprinsă de un om şi menită să gătească hrană. Totuşi, ea nu are nimic domestic, dat fiind că arde în mijlocul naturii celei mai puţin primitoare, în coasta unei genuni ameninţătoare. Dar, cu toate astea, este un foc de făcut mâncare, de copt 15. Or, chiar şi sub forma cea mai depărtată faţă de viaţa socială, acest act familiar se arată despuiat de orice semnificaţie culturală: în loc să alcătuiască un fel de civilizare a zonei din afară – cum o face, de pildă, bivuacul faţă de locuinţa statornică –, el se transformă într-un proces care neagă, inversându-le, valorile omeneşti pe care, în mod firesc, le poartă. El echivalează, cum ştim, cu un anti-foc, menit să pregătească, să frigă, prin mijlocirea armelor folosite ca lemn de ars, o anti-hrană – câinele de vânătoare –, care, pe deasupra, nici nu va fi mâncată (v. mai sus, pp. 164 – 165).

Deci, de fiecare dată când intervine în acest ansamblu mitic, focul se situează mereu în opoziţie cu căminul domestic şi se află prins într-o relaţie negativă faţă de erou: acesta fie că nu-l ia în seamă, datorită felului de viaţă pe care-o duce, fie că îl nimiceşte, sub forma lui demonică, fie că îl neagă, prin modul în care-l întrebuinţează.

În orice caz, Amirani – şi, într-un alt cadru, vânătorul – refuză indispensabila mediere a focului umanizat şi, ca atare, îşi interzice compromisul echivalent pe care-l alcătuieşte căsătoria. Când Amirani le respinge şi pe unul şi pe cealaltă, el se războieşte, de fapt, cu acelaşi fenomen, prin două aspecte complementare ale lui. Căci doctrina şi practica din Caucaz asociază în mod strâns aceste două tipuri de mediere şi le organizează într-un sistem unic. Religia muntenilor georgieni, în special cea a svanilor, a exprimat cu putere aceste raporturi, centrate în mod concret şi simbolic asupra căminului, ca loc de intersectare a doua axe, una verticală şi una orizontală, care corespund tocmai celor două domenii în care se manifestă refuzul medierii, pe care Amirani îl afirmă cu tărie chiar şi prin cel mai mărunt dintre i

gesturile sale.

Sistemul simbolic al căminului omenesc

Svanii se închină unei zeiţe a căminului, Lamaria, totodată solară şi subpământeană. Bărbaţii îi cinstesc cultul ridicându-şi invocaţiile cu glas tare, către cer, prin hornul de aerisire care se

deschide deasupra vetrei. Femeile i se roagă în tăcere, mutele lor rugăciuni coborând către înăuntrul pământului printr-o „gaură” adevărată sau fictivă, în timp ce ele stau în genunchi lângă „piciorul drept” al căminului (Cartolani, pp. 177 – 178). Cerească pentru bărbaţi, subpământeană pentru femei, Lamaria înfăptuieşte, prin intermediul căminului pe care îl patronează, o triplă comunicare: între cer şi pământ, între focul de sus şi cel de jos, între elementele „masculine” şi cele „feminine”. Opoziţia şi relaţia dintre bărbaţi şi femei se găsesc astfel proiectate de-a lungul unei axe care leagă lumea subpământeană de spaţiul solar, această operaţiune nefiind de conceput şi neputându-se înfăptui decât prin intermediul căminului din casă.

204]

În jurul lui se articulează acelaşi tip de raporturi, dar desfăşurate de astă dată pe plan orizontal şi luându-şi drept materie structura socială propriu-zisă. Într-adevăr, el constituie centrul şi punctul de referinţă care le îngăduie svanilor să-şi împartă locuinţa (făcută dintr-o singură încăpere de mai bine de o sută de metri pătraţi) în patru sferturi, două masculine şi două feminine. Toată desfăşurarea vieţii de zi cu zi este reglementată după această geografie domestică, tot ca şi complicatul joc al precăderilor între sexe, între treptele de vârstă etc. Eticheta, adică ansamblul dinamic de prescripţii şi de interdicţii a căror respectare face cu putinţă existenţa în comun, este orânduită prin mijlocirea acestei cvadripartiţii pe care o determină poziţia şi orientarea căminului (S.R.G., pp. 76 – 80).

În sfârşit, căsătoria, în privinţa riturilor ei esenţialese săvârşeşte deopotrivă în jurul lui şi în legătură cu el: doar intervenţia lui face să izbutească greaua operaţiune care constă în integrarea soţiei în societatea masculină şi în închegarea unor legături cu bărbaţii din stirpea din care se trage ea. Nu este vorba despre ceremonia matrimonială propriu-zisă, care nu poate fi izolată de complexul proces de vizite, gesturi rituale, servicii etc., care se întind, în întregul lor, adesea, pe mai mulţi ani. Fiecare fază importantă, fiecare nouă legătură care marchează un pas înainte în apropierea viitoarelor rude prin alianţă sunt exprimate şi acceptate în legătură cu căminul: al celor care dau soţia, în etapele de la început, al celor care o iau, în cele de la urmă.

Ne vom mărgini aici la două exemple, deopotrivă de

semnificative şi alese în virtutea aşezării lor extreme: la începutul şi la finele procedurii, făcând astfel să intervină, respectiv, căminul „socrilor" şi cel al „ginerelui".

Pretendentul trimite peţitori la părinţii viitoarei sale logodnice, o misiune încredinţată, îndeobşte, unchilor din partea mamei sau verilor tânărului respectiv 16. Trimişii fac mai multe vizite, răsfirate pe mai mulţi ani. La început, ei sunt





ră SRî-aa;

primiţi cu o indiferenţă aproape de ostilitate, ale cărei manifestări ar fi, în orice altă împrejurare, luate drept insulte. Puţin câte puţin, înfruntarea dintre cei care dau soţia şi cei care o iau se şterge, fiecare vizită marcând un progres faţă de cea de mai înainte, până când primirea ajunge să fie una călduroasă, dând prilej unei mese în comun la care cererea în căsătorie este acceptată: căci mai înainte ea fusese refuzată sau ignorată cu încăpăţânare.

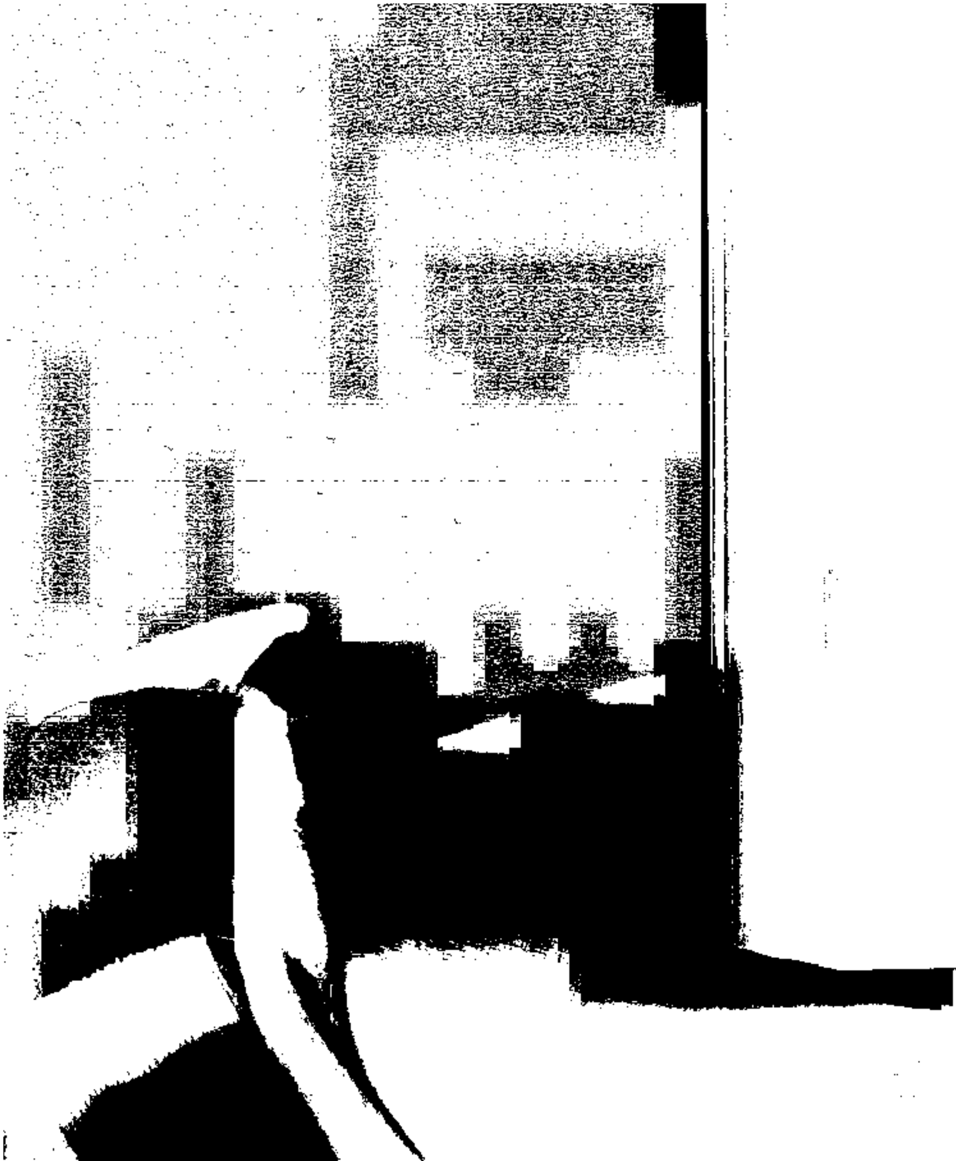
Însemnătatea şi coloratura fiecărei întâlniri sunt exprimate cu ajutorul locului unde sunt aşezaţi vizitatorii faţă de cămin. Familia fetei se străduieşte să întârzie înţelegerea cât mai mult cu putinţă, iar trimişii tânărului fac în aşa fel încât să o grăbească. Iată de ce ei pândesc adesea zile întregi, ascunşi prin preajma casei, aşteptând clipa prielnică spre a se strecura pe furiş cât pot mai aproape de cămin. La început, „socrii" se feresc să-i primească pe mijlocitori, îi opresc în pragul uşii cu ocări. Altfel spus, distanţa cât mai mare dintre vizitatori şi cămin înseamnă refuzarea înrudirii, pe când acceptarea ei este marcată, dimpotrivă, prin reducerea depărtării: „Acceptarea peţitorilor în preajma căminului este semnul că sunt bine văzuţi, adică devine cu putinţă ca cererea lor să fie primită" ((Jartolani, p. 147). Elementul semnificativ, „trăsătura pertinentă" nu o constituie căminul însuşi, ci distanţa variabilă care îl separă de „străini", de viitoarele rude prin alianţă, înţelesul este deci legat aici nu de obiect, ci de diferiţii vectori, una dintre extremi? tăţile cărora o ocupă el.

Înţelegem astfel mai bine cum se face că dispreţul lui Amirani

pentru orice fel de cămin1 dintr-o casă îl clasează în mod automat în cate-l goria anti-ginerilor. Pricepem, prin însuşi acest] fapt, de ce lipsa focului dobândeşte o valoare semnificativă reală şi nu implică nicidecum, aşa cum am fi putut crede, faptul că acest element îi este pur şi simplu străin eroului nostru, dat fiind că aparţine unei sfere care nu-l priveşte deloc. De fapt, lucrurile stau tocmai dimpotrivă.

Refuzarea înrudirii şi ostilitatea faţă de ginerele potenţial se află transpuse în depărtarea maximă dintre reprezentanţii săi şi cămin. Or, Amirani se află aşezat la cea mai mare distanţă imaginabilă faţă de vatra casei: el întrupează astfel însuşi contrariul unui ginere acceptabil, postura pe care i-o conferă mitul având nu sensul unei înrudiri pur şi simplu refuzate, ci de-a binelea pe acela al unei anti-inrudiri prin alianţă. Iese deci la iveală totala potrivire dintre poziţia lui Amirani faţă de căminul omenesc şi violenţa conflictului dintre cei care dau şi cei care iau soţii, pe care mitul îl duce până la paroxism.

Constatăm o corelaţie de acelaşi ordin între legăturile în care se află prins Amirani şi raporturile care exprimă practicile matrimoniale care se desfăşoară, de astă dată, în locuinţa logodnicului şi marchează sfârşitul lungului proces al unirii prin căsătorie. Toate riturile sunt îndeplinite în jurul căminului: momentul decisiv constă într-un întreit înconjur pe care nora îl face pe lângă el. Apoi, bărbaţii din neamul ei de obârşie, fraţii şi verii după tată, îşi scot sabia sau jungherul şi lovesc cu ele de mai multe ori în lanţul de la vatră. Gestul acesta este un act de ostilitate: cu orice alt prilej, cel ce s-ar fi dedat la el „n-ar fi ieşit viu din casă” (Qartolani, p. 153). Dar, cu toate că, în această unică împrejurare, el este tolerat, purtarea aceasta rituală nu este mai puţin interpretată într-un sens care prejudiciază familia ginerelui. El este, anume, menit să „o facă rea pe noră”, însemnând că, de acum înainte, ea va şti să facă faţă autorităţii părinţilor soţului ei şi îşi va ridica voinţa împotriva lor. De altfel, există un mijloc de a ocoli acest inconvenient: este de ajuns ca „bătrâna” casei, femeia cea mai în vârstă din familia soţului, să-şi pună mâna pe lanţul de la vatră mai înainte ca fraţii nurorii să fi ajuns să-l lovească cu jungherul lor; de acum încolo ei nu mai au dreptul să o facă, iar această înfrângere ludică o făgăduieşte pe mireasă unei desăvârşite şi definitive supuneri faţa de socrii ei.



Aceste practici sunt curente la toţi muntenii, fie ei svani sau georgieni. Ele sunt completate prin „dăruirea lanţului de la cămin”. Când acesta a fost bătut cu lovituri de jungher, bărbaţii din familia nurorii îl iau din cui şi i-l dau fratelui miresei, care îl duce afară. Or, gestul acesta are şi el valoarea unei grele ocări: săvârşit în afara acestui context, el ar duce la uciderea pe dată a celui care ar fi cutezat

să-l făptuiască. Anume, el simbolizează distrugerea spiţei respective şi intră, cu acest titlu, în categoria crimelor grave, ca omorul sau răpirea (Qartolani, pp. 137 – 139). Etnograful care a studiat cel mai bine şi cel mai complet aceste datini, M. Qartolani, a înţeles şi formulat bine semnificaţia adâncă a acestor acte, care exprimă, spune el, o ameninţare a cavalerilor de onoare ai miresei faţă de socrii ei şi marchează ostilitatea dintre cele două clanuri pe care căsătoria le înrudeşte, parcă în pofida lor, prin alianţă (p. 155).

Dreptul muntenesc întăreşte şi precizează raportul dintre aceste gesturi rituale şi antagonismul care-i opune pe cei ce iau celor ce dau soţii. El;

stipulează, anume, că agresiunea înfăptuită în
dauna căminului unui răpitor de femeie îl dispen
şază pe acesta de a le mai vărsa socrilor săi fără;
voie foarte înaltul preţ de răscumpărare care;
poate, numai el, să răscumpere o crimă atât de grea.

Un bărbat din clanul B răpeşte o femeie din clanul A; aceasta este aproape o anti-căsătorie, sau cel puţin o anti-inrudire, de vreme ce răpireai ocoleşte plata preţului logodnicei. şi împiedicai instaurarea unor raporturi normale între cele două familii. Apar trei soluţii: bărbaţii din clanul A, cei jefuiţi, îl ucid pe vinovat, sau îi cer uriaşe dări în vite şi în bani, sau, iarăşi, vin să-i atace căminul, dându-i o lovitură cu piciorul, răsturnându-l, stingându-l sau aruncându-l afară, cu lanţul lui cu tot. În cazul acesta A şi B sunt chit: purtării ginerelui, rău prin excelenţă, care îşi fură soţia în loc să o cumpere, care ia fără să dea în schimb, îi răspunde atentatul împotriva că-mi



nului, ripostă compensatoare şi eliberatoare, de vreme ce ea echivalează întru totul acelaşi exces, săvârşit însă în sens invers, de către cel ce dă soţia, în paguba celui ce o ia. Unei răpiri care marchează refuzul unei înrudiri îi corespunde o împilare care simbolizează distrugerea clanului (Qartolani, pp. 138 – 139).

Căminul refuzat şi morala eroică

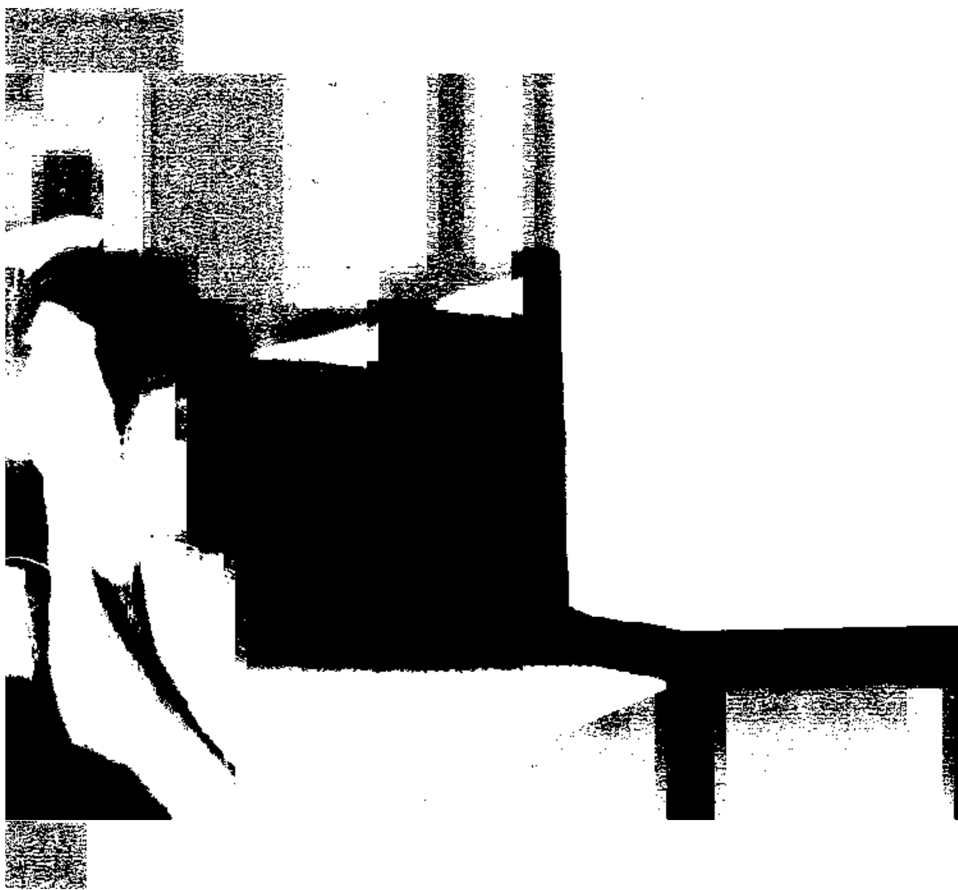
Tocmai unor astfel de acte, dar în afara oricărui context matrimonial, li se dedă Amirani atunci când, în două rânduri, se străduieşte, dar de fiecare dată în zadar, să se atingă de propriul lui

lanţ sau de cel de la un cămin de om. Ambele încercări, aşa cum ne aducem aminte, se succed şi se completează una pe cealaltă, întregul lor alcătuind ultima cale de evadare la care se încumetă prizonierul, atunci când desfacerea închisorii sale muntoase 11 readuce pentru o vreme la aer liber. Lanţul de la cămin este menit să-i aducă aproape sabia, cu care eroul va putea apoi să-şi lovească chinga de metal care-l cetluieşte de stâlp.

Primul gest distructiv corespunde fazei de început>a acestei ultime încercări; ea constă în *izbirea lanţului cu o lovitură de sabie* şi rămâne în stadiul unui proiect de nedus la îndeplinire. Pusă în fapt, ori numai pusă în gând, în afara riturilor căsătoriei, o atare purtare este ţinută de către dreptul georgian ca o atingere adusă existenţei societăţii bazate pe spiţe de neamuri, ţintind să nimicească sau să slăbească clanul, rupându-i, în mod material sau simbolic, ţesătura. Nu este vorba despre o interpretare obţinută printr-o analiză, ci despre o semnificaţie rituală şi juridică imediat accesibilă tuturor utilizatorilor: dacă evenimentul s-ar desfăşura nu în imaginaţia mitică, ci în realitatea trăită, el ar fi înţeles ca atare, iar cel răspunzător de el ar fi executat pe dată, pentru a se fi străduit să distrugă stirpea. Desigur, mitul nu spune că lanţul acesta este echivalent cu cel de

2 Q9





la cămin; asimilarea se impune totuşi, prin însăşi constrângerea exercitată de imaginea unui gest familiar tuturor şi unic în genul său. E imposibil ca un muntean svan sau georgian să-şi reprezinte actul constând din izbirea lanţului cu o lovitură de sabie, fără să-l asocieze în mod automat cu ritul cel binecunoscut, iar lanţul pe care Amirani plănuieşte să-l rupă îl evocă în mod necesar pe cel de la cămin.

Cea de a doua operaţie, a cărei îndeplinire prizonierul i-o încredinţează ajutorului său uman, ţine de aceeaşi categorie simbolică şi se arată a fi investită cu acelaşi înţeles ca şi cea de mai înainte, într-adevăr, el îl îndeamnă pe ţăran să scoată, să ia afară şi să-i dea lanţul de la cămin. Recunoaştem aici un proces care semnifică nimicirea completă a clanului şi, în acelaşi timp, duce la uciderea vinovatului, sau pur şi simplu ţine locul unui omor.

Mitul îi conferă deci lui Amirani, şi cu tărie, rolul de a fi o ameninţare pentru familia alcătuită pe fir de stirpe, cu prilejul unicelor relaţii pe care le întreţine cu ea. Refuzul lui faţă de căminul casnic nu este semnul unei simple lipse de interes, ci, dimpotrivă, ilustrează o trăsătură diferenţiatoare legată de o atitudine fundamentală faţă de fenomenul social al înrudirii17.

Propoziţia aceasta se verifică chiar dacă inversăm problema: purtarea negativă a lui Amirani faţă de cămin ar trebui să implice – dacă este adevărat că ea se integrează într-un dispozitiv mai vast – o contrapondere pozitivă, legată şi ea de un tip de comportare atestat în practica socială. Şi, într-adevăr, după dreptul şi morala muntenilor georgieni, există două atitudini posibile faţă de cămin şi de lanţul său. Una este cea pe care abia am descris-o: agresiunea care încarnează dominaţia bărbătească, prin refuzarea înrudirii şi negarea clanului advers. Dusă până la paroxism, este cea pe care mitul i-o atribuie lui Amirani. Cealaltă se plasează la polul opus, având valoarea unei supuneri concrete şi simbolice a

21Q

unui bărbat faţă de un grup social străin, înrudit sau nu. Iată cum se traduce ea în fapt. Un bărbat din clanul A l-a ucis pe un membru al clanului B. Rudele victimei sunt îndreptăţite să-i ia viaţa ucigaşului sau unuia dintre consângenii lui, sau să ceară plata *răscumpărării*, preţul sângelui. Vinovatul poate totuşi să recurgă la un expedient care îl eliberează de orice obligaţie, de orice primejdie, şi care stinge definitiv poliţa deţinută de clanul B. Pentru aceasta, el trebuie să pătrundă în locuinţa B şi să pună mâna pe lanţul de la cămin (ţartolani, pp. 143 – 144): el îşi vădeşte astfel supunerea faţă de clanul lezat, care este ţinut, de acum încolo, să renunţe la orice răscumpărare, fie ea în vieţi omeneşti sau în bunuri materiale.

Iată, s-ar zice, un mijloc comod de a scăpa de riscurile unei vendette sau de vărsarea unor grele dări, cerute de răscumpărarea sângelui. Dar lucrurile nu stau deloc aşa, iar portiţa aceasta de scăpare nu este decât foarte rareori folosită. Căci gestul pe care ea îl impune nu este atât de anodin pe cât s-ar părea: în fapt, el îl dezonorează pe veci pe cel care-l săvârşeşte. Anume, el echivalează cu renunţarea la cel mai preţios bun al munteanului din Caucaz, la calitatea sa de bărbat, de *cir*, definită prin termenul de *vajk ac-oba*, de *virtus* („virtute, bărbăţie”).

După expresia informatorilor svani, o atare supunere „îi lua bărbatului bărbăţia (*virtus*)”, *măra limărs xajgenda* (Qartolani, p. 144). Vom lua seama că derivatul abstract *li-măr* este alcătuit pe baza lui *măre*, „bărbatul”, exact cum, în latineşte, *virtus* porneşte de la *vir*.

Or, tocmai excesul acestei „bărbaţii” este cel care-l caracterizează pe Amirani: de îndată ce a ajuns la vârsta isprăvilor, de-abia ieşit din scurta lui copilărie, nu-i mai rămâne, ne lămureşte mitul, decât să se consacre acestei *cajk ac-oba* (sau *Umăr*), care îi invadează personalitatea şi îi orânduieşte existenţa până la chinul de la urmă. Această noţiune dinamică îi ţine loc şi de suflet, şi de morală.

Prin urmare, vocaţia lui exclusivă de luptător îi impune o aversiune neîncetată faţă de cămin;

cu cât distanţa faţă de el este mai mare, cu atât eroul se conformează mai bine destinului său. Incompatibilitatea rezultă din constrângerea exerj citată de ideologia georgiană, care ia drept echi valenţe supunerea faţă de cămin şi renunţarea la virtutea războinică. Este deci inevitabil ca un viteaz de talia lui Amirani să dea ascultare regulii inverse: închinat numai şi numai războiului, el se va purta, în schimb, agresiv faţă de cămin, purtarea sa echivalind cu stârpirea potenţială a societăţii omeneşti, aşa cum este ea.

Societatea reală şi anti-ginerele imaginar înţelegem acum mai limpede relaţia dintre refuzarea înrudirii şi stilul de viaţă pe care gesta i-l atribuie lui Amirani, prădalnic, răzvrătit faţa de orice formă de schimb. Pentru a-l întrupa pe acest nimicitor, în putinţă, al întregii structuri sociale şi anti-ginere prin excelenţă, gândirea georgiană şi imaginaţia care-o slujeşte nu-l puteau turna mai bine pe viteazul lor erou decât în tiparul vânătorului fără de măsură şi al luptătorului de meserie; ambii, profesionişti ai prădării, aflaţi pradă lui *hybris*, lipsei de măsură. Iată de ce mitul a recurs la aceste două tipuri de bărbat deopotrivă de ireale, dar cu titluri diferite, fără corespondent în câmpul experienţei caucaziene. Această referire la purtări de nepus în practică în realitate împlineşte o funcţie foarte precisă: este vorba de a ilustra, de a dramatiza o formulă extremă, care nu poate fi întâlnită în cadrul existenţei omeneşti efective decât într-un grad mai mic. Prototipul ales nu are deci cum să se conformeze unui model atestat înăuntrul civilizaţiei respective. De aici, şi nevoia de a fabrica un personaj care să răspundă „anti-normelor” pe care le cere un proiect

mitologic, fie deformând prin supraapreciere o figură deja cunoscută, ca aceea a vânătorului profesionist, fie împrumutând-o de-a gata dintr-o altă cultură, aşa cum stau lucrurile cu războinicul de meserie

Şi unul şi celălalt îndeplinesc condiţiile cerute. Ideologia georgiană îl concepe pe vânătorul cel fără de măsură ca pe un anti-ginere, după cum ne-o atestă mai multe dintre textele deja citate, mai cu seamă imnurile rituale în care îl vedem pe socru ucigându-şi ginerele, de îndată ce acesta a doborât un cerb neîngăduit (IV 17); comportamentul profesional abuziv este asociat ostilităţii dintre cei ce dau şi cei ce iau soţii. Este de ajuns să se creeze un tip imaginar de vânător hărăzit numai şi numai acestei activităţi, împotriva a ceea ce se petrece în realitate, pentru a da o transpunere aversiunii faţă de societate şi de temelia ei, schimbul.

În acelaşi fel se explică şi intervenţia unei figuri străine de civilizaţia caucaziană, cea a războinicului de meserie, ca şi insolita prezenţă a unei veritabile iniţieri militare – noţiune şi practică necesarmente împrumutate de la popoare învecinate. Pricepem acum în ce fel a fost adusă mitologia georgiană să-şi tragă inspiraţia din arsenalul iniţiatic pe care i-l ofereau culturile indo-europene şi de ce ea nu s-a mărginit să imite sau să adapteze schemele de care avea nevoie: ea a îngrămădit parcă prea din belşug – dar aşa şi trebuia – temele uceniciei războinice, supraîncărcând fiecare secvenţă cu scene şi cu accesorii pe care modelul nu le îmbina laolaltă şi care, dimpotrivă, erau repartizate între eroi şi „romane” diferite. Să amintim, de pildă, povestea „întreitului, învingător al întreitului”: gesta lui Amirani multiplică şi concentrează formele triplicităţii, ca şi cum s-ar fi inspirat deodată din surse vedice, iranice, romane, celtice, scandinave, ba chiar şi greceşti.

Astfel echipată cu o panoplie străină, ajustată şi aranjată conform ţelurilor proprii, mitologia georgiană a făcut să intre în scenă o figură insolită, al cărei neconformism aducea, tocmai el, garanţia potrivirii faţă de scopurile urmărite. propriile ei resurse nu erau de ajuns – exact aceasta şi era problema – spre a-i asigura serviciile aşteptate, dat fiind că trebuia să i se dea viaţă unui



personaj care să exprime şi să realizeze ceea ce era interzis de

ideologia aflată în vigoare.

Aceasta se bazează pe regularitatea schimburilor în toate domeniile, şi în particular în cel al înrudirii. Chiar dacă sistemul ascunde un antagonism real, datorat surdei rivalităţi dintre cei ce dau şi cei ce iau soţii, el nu se conformează mai puţin mecanismului care îi orânduieşte funcţionarea. Iar ultimul cuvânt le rămâne celor ce dau soţiile, socrilor. Căci numai ginerii cei răi, cei ce iau în mod abuziv, riscă să facă să eşueze nesfâr-situl joc al schimburilor care întemeiază permanenţa societăţii, în realitate, o atare întreprindere j „una 11T) – oameni care se tru, al unei interiorizări: gândirea mitică este erinduită aici de un conflict psihologic şi nu de mn impact brutal al stărilor reale de fapt.

nenţa societăţii. În reanime.

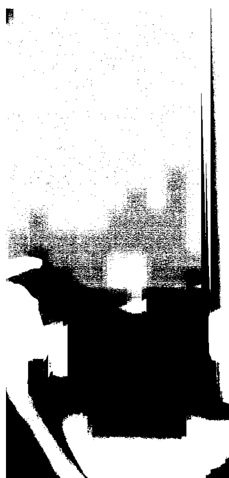
nu este încercată decât de unii oameni care se plasează de-a dreptul în afara legii comune: răpitori de soţii, care îşi iau bunul fără a vărsa obligatoria contravaloare.

Ne dăm seama cum de atare „aventurieri” sâtvt înfăţişaţi, în cadrul mitului, prin intermediul unor prădalnici: vânători până la extrem şi războinici până la absolut, care iau fără a da nimic în schimb. Această asimilare nu rezultă, cum ştim, numai din interpretarea materialului etnografic: ea constituie un dat fundamental al ideologiei georgiene, care vede în formele excesive ale acestor activităţi negarea însăşi a schimbului şi a comunicării, prin intermediul suprimării căsătoriei şi a căminului.

Tot procesul invocat aici ar rămâne cel puţin misterios dacă am ţine mitul drept expresia directă a unui antagonism atestat în mod obiectiv. Anume, orice bărbat este totodată pus în situaţia de a lua şi de a da o soţie: un ginere este sau va fi socru, calitatea aceasta merând în ambele sensuri, de creditor şi de debitor. Fiecare are deci interesul de a menaja cele două părţi, adică de a îndeplini cu loialitate schimbul. Şi aşa se şi întâmplă, afară de vreun accident – de altfel, repede reparat printr-o ucidere sau printr-o răscumpărare forţată. Dar, în virtutea unui mecanism frecvent, deşi adesea neînţeles, asemenea fenomene nu acţionează la nivelul „suprastructurii” decât cu preţul unei proiecţii către înlăun

Ostilitatea dintre ţăran şi vânătorul-războinic dezbină mai mult sufletul munteanului din Georgia decât afectează raportul obiectiv

dintre forţele sociale. Nu-i bărbat care să nu gândească sau să nu viseze într-o zi: în ciuda normelor din societate şi, la nevoie, împotriva lor, am să trăiesc cum vreau eu, am să iau ce vreau eu, am să iubesc pe cine-mi place mie să iubesc. Proiectată pe planul mitului, visarea aceasta se întrupează în Amirani sau în T'ariel, „bărbatul cu pielea de leopard”, eroul epopeii literare din sec. XII *w*. De aici, şi imensa popularitate a acestor doi răzvrătiţi, ca şi aventurile lor mereu luate de la capăt. Dar acolo unde cel de al doilea, personajul romanesc, triumfă, primul, eroul mitului, eşuează pe veci. Căci, chiar dacă este adevărat că elaborarea mitică este modelată de jocul conflictelor lăuntrice, ea este, nu mai puţin, supusă constrângerilor sociale, ceea ce nu e cazul cu romanul epic. De aici, şi eşecul eroului negativ, eşec necesar societăţii aşa cum se află ea, şi totodată condiţie a supravieţuirii ei. Aşa se explică acest paradox: autorii şi utilizatorii mitului îl exaltă şi îl condamnă pe preferatul lor. Nici n-ar putea să fie altfel, de vreme ce opoziţia este trăită dinlăuntru de către aceiaşi oameni, fiecare fiind în acelaşi timp şi anti-ginerele imaginar şi socrul care-l pune în lanţuri. Dacă n-am ţine seama de acest fapt capital, povestea ar părea absurdă – şi aşa ar şi îl într-adevăr. Luate în consideraţie din această perspectivă, faptele care, la început, păreau contradictorii sau enigmatice încetează să mai fie aşa, înserându-se foarte firesc în materia aceasta, deopotrivă logică şi emoţională, care se ordonează în jurul prizonierului şi a figurii pe care el o reprezintă. De pildă, în cursul ritualurilor care marchează „săptămâna demonilor” şi care sfârşesc prin întărirea lanţurilor lui Amirani, bărbaţii îşi manifestă fără încetare, timp de câteva zile, ostilitatea faţă de cel care, asemeni forţelor naturii, ameninţă ordinea lumii:



ei contribuie în mod activ ia în Mngerea lui. În această împrejurare, ei acţionează ca apărători ai tipului lor de economie şi ai societăţii lor.

Dar, în seara ultimei zile, riturile îi pun chiar în postura lui Amirani, pe care au conjurat-o cu tărie: chiar la vremea la care prizonierul este iar înlănţuit pentru un an, *bărbaţii casei sunt legaţi de ceitre femn*, cu ajutorul unor fire pe care le-au tors ele însele. Nu se poate ilustra mai bine asimilarea bărbaţilor cu figura pe care o întrupează Amirani: acesta nu este socotit ca definitiv înlănțuit decât din clipa în care soarta lui este împărtăşită în mod simbolic de către cei care poartă în străfundul lor atitudinea negativă pe care societatea şi mitul o condamnă prin intermediul eroului blestemat.

Acelaşi fenomen lămureşte şi justifică însăşi existenţa chinului, natura şi împrejurările lui. Căci tripla pedeapsă pe care o suferă răzvrătitul nu rezultă numai din răzbunarea lui Dumnezeu: ea transpune riposta violentă şi fără de milă a comunităţii rurale ameninţate în principiile şi în manifestările ei. În dauna lui Arnireni, victimă a unui sistem social şi a unui gen de viaţă pe care n-a încetat să le nege sau să nu le ia în seamă, cea care se exercită este răzbunarea ţăranului contestat. Societatea constituită şi ideologia domnitoare, care pot fi recunoscute în persoana reprezentanţilor şi a apărătorilor înrudirii după reguli, asumă întreaga responsabilitate a tratamentului suferit de către erou. Imaginea vânătorului răsturnat rezumă în mod direct şi vina, şi leacul ei: activitatea liberă a prădătorului absolut, ba chiar simplul fapt că el există şi că poate fi conceput, implică

distrugerea casei şi a căsniciei, zădărnicia tuturor muncilor de fiecare zi, negarea grupului social, aşa cum se află el, în structura şi întreprinderile lui. Punându-i în seamă acestui primejdios. personaj o răsturnare a tuturor valorilor şi a tuturor atitudinilor pe care el le reprezintă, agricultorul conjură ameninţarea şi, în acelaşi timp, îi fixează şi îi precizează natura. Răsturnarea materială şi simbolică pe care mitul o aruncă asupra eroului ţine deopotrivă loc de proces, de sentinţă şi de executarea ei.

Gândirea mitică se arată a fi, prin definiţie, conformistă; cu toate ocolişurile ei stranii şi găselniţele ei suprarealiste, cu toate desfăşurările-i aparent anarhice, în pofida unor scene provocatoare şi a lipsei generale de respect de care pare a da dovadă, ea nu vrea niciodată să fie revoluţionară şi sfârşeşte întotdeauna prin a legitima, a întări şi a reînnoi societatea întronată. Iată de ce destinul lui Prometeu, al lui Loki, al lui Amirani şi al celor ca ei se încheie în lanţurile chinului final, cu consimţământul tuturor, dacă nu şi cu comuna lor aprobare.

Capitolul al VI-lea PROMETEU ŞI AMIRANI

Ci toate fără de arat, nesemănate cresc.

Şi gnu şi orz şi viţa cea de vie.

Ce poartă vinul în ciorchinii grei de rod.

Iar ploaia de la Zeus li-l îngreuna. *Homer*, Odiseea, *IX*, *109 – 111*
Aroma unei frigări straşnice face să se clatine tăriile cerului.

Joseph Deltil

Chinul în trei îaze

Asemănările dintre ei merg foarte departe, dacă ne mărginim la ceea ce le-a dus faima, e drept, inegală, celor doi răzvrătiţi: chinul lor. Paralela nu se limitează la schema desfăşurării lui, la numărul etapelor cu ordinea lor de succesiune şi cu conţinutul lor respectiv; ea se întinde în aceeaşi măsură şi asupra variaţiunilor pe care mitologii greci şi caucazieni le-au imaginat plecând de la tema iniţială. Triplicitatea fazelor pedepsirii se supune aceluiaşi principiu de evoluţie şi aceluiaşi principiu de distribuţie între tărâmurile lumii. Fie că e vorba despre Prometeu sau despre Amirani, prizonierul este înlănţuit mai întâi *pe faţa pământului*, într-un loc neprecizat; apoi Dumnezeu îl îngroapă *sub pământ*; în sfârşit, el îl readuce la aer liber, în vârful Caucazului, *între pământ şi cer*. Să cercetăm aceste trei locuri succesive de şedere.

I. PE FAŢA PĂMÂNTULUI *1. Localizarea*

LA: Dumnezeu pune mâna pe Amirani pe când acesta rătăcea prin lumea pustiită, departe de orice locuinţă omenească, la un colţ de drum prin pădure, orişiunde.

MP: Hesiod, care rezumă prinderea lui Prometeu într-un singur vers, nu dă nicio indicaţie asupra locului supliciului. Eschil, în schimb, îl localizează, cel puţin în aparenţă, cu precizie, încă de la primele versuri din *Prometeu înlănţuit*.

Kraios (Puterea) şi *Bia* (Forţa), zeităţile der serviciu ale lui Zeus, îl aduc pe Titanul prizonie acolo unde va fi încătuşat sub ochii noştri.

„Sosim (declară Puterea) pe-un depărtat ţinut de pe pământ, Pe calea Sciţiei, într-un pustiu fără de om” (v. l – 2) 1.

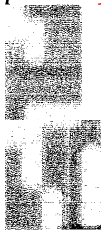
Localizarea geografică este întărită de spusele clin acel *memento* al călătorului pe care Prometeu i-l încredinţează nefericitei Io, în versurile 707 şi urm., atunci când ea îşi trage sufletul între două iureşuri ale puterilor care o silesc la o lungă şi înnebunită rătăcire:

„Întâi, de-aici, întoarce-te spre răsăritul soarelui.

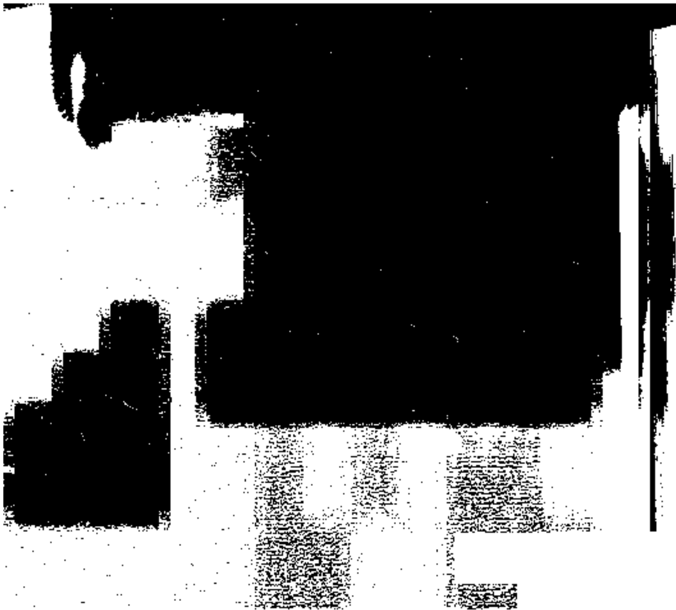
Păşind pe câmpuri nearate: iar de-ajuns.

La sciţii cei nomazi ai să ajungi...” (v. 707 – 709).

Prima fază a chinului are deci drept decor pustiul Sciţiei, undeva între Balcani şi Ural. Amplasarea exactă este greu de precizat, dar aceasta nu are aici mare importanţă. Esenţial este faptul că ea se situează în stepă sau pe câmpie, iar nu într-un masiv muntos; sunt acolo, ce-i drept, nişte „prăpăstioase stânci”, dar nimic nu sugerează cadrul unor munţi înalţi. Prometeu însuşi specifică anume că fugara, plecând de la locul supliciului, va trebui să străbată „câmpuri nearate”, iar aici nu e vorba de vreo omisiune sau prescurtare: când are un râu sau un munte de trecut, lucrul acesta este arătat cu grijă (cf. v. 719 – 720 şi *passim*). Primul loc de chin al Titanului captiv se află, aşadar.



=



Într-un peisaj nediferenţiat, într-un fel de câmpie, „pustiu fără de om” (*abroton eis eremian*); expresia aceasta ar putea zugrăvi la fel de bine decorul în care se petrece prinderea lui Amaram. *2. Tehnicile capturării*

MP, var. A: Hesiod nu dă niciun detaliu, ci se mărgineşte să înregistreze faptul ca atare: „Zeus îl legă cu grele lanţuri de nedesfăcut (pe Prometeu cel sclipitor la minte), trecându-le prin mijlocul unei coloane” (*Teogonia*, v. 521 – 522).

MP, var. B: Dimpotrivă, Eschil detaliază şi *arată* intervenţia celor doi executanţi supranaturali, Kratos şi Bia. Ei au de îndeplinit, după înseşi vorbele lui Hefaistos, „o poruncă a lui Zeus” (*entole Dias*, v. 12). Ei au pus mina cu forţa pe Prometeu şi l-au dus la locul supliciului. Apoi, cu ajutorul lui Hefaistos, sau mai degrabă controlând treaba pe care o face acesta, ei veghează ca Titanul să fie temeinic cetluit de stânca din deşertul scitic.

Extrema discreţie a lui Hesiod poate fi interpretată în două feluri:

a) Formularea lui rămâne în mod deliberat aluzivă, pentru că obiectul istorisirii face parte din domeniul public: toată lumea ştia cum fusese pus Prometeu în fiare, deci era inutilă orice precizare. În această ipoteză, poetul se referă la acelaşi scenariu ca şi dramaturgul din sec. V

î.e.n., iar textul *Teogoniei* trebuie luat nu drept o variantă, ci drept o prescurtare.

b) Hesiod nu procedează prin prescurtare sau prin elipsă, ci transmite, dimpotrivă, o versiune după care Zeus îl subjugă şi îl înlănţuie el singur pe Titanul osândit, fără intervenţia unor divinităţi sau genii auxiliare.

Cu preţul de a admite câtuşi de puţin, fie şi în parte, valoarea comparativă a mărturiei caucaziene, vom fi înclinaţi să ne raliem celei de a doua ipoteze. Într-adevăr, gesta lui Amirani cuprinde tocmai aceste două variante:

LA, var. A: Dumnezeu îl leagă pe Amirani fără să recurgă la niciun intermediar. Avem certitudinea că nu este vorba despre nicio omisiune ori despre vreun text scurt sau aluziv. Versiunile din acest grup precizează anume felul în care procedează Dumnezeu: el „face un semn" sau „spune o formulă", sau amândouă deodată, iar Amirani se găseşte în aceeaşi clipă legat de stâlp 2.

LA, var. El: Dumnezeu îi pune să-l prindă şi să-l înlănţuie pe Amirani pe „îngerii" săi, adică pe nişte divinităţi subalterne 3: termenul le este aplicat unor genii specializate din panteonul georgian, supuse voinţei Dumnezeului suprem.

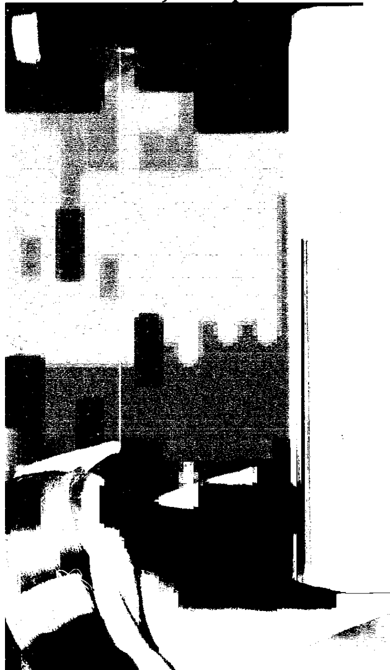
LA, var. B2: Funcţia represivă le este încredinţată aici Kadjiilor, care sunt, după cum ştim, genii-fierari4.

Aceste două categorii de fiinţe supranaturale, „îngeri" şi Kadjii, repartizate între cele două subgrupe din LA, var. B, corespund celor două tipuri de ajutoare divine pe care MP, var. B le reuneşte, încredinţându-le punerea în lanţuri a lui Prometeu. „Îngerii" din păgânismul georgian sunt definiţi anume, după formularea utilizatorilor înşişi, drept „forţa lui Dumnezeu", întrupând manifestarea activă şi palpabilă a puterii divine: tocmai această funcţie o încarnează *Forţa* şi *Puterea* în tragedia lui Eschil 5. La această misiune de pedepsire colaborează, cu totul fără voie, dar cu eficienţă, Hefaistos, zeul fierăriei, aducând contribuţia de neînlocuit a meşteşugarului, a specialistului în legături din metal. Or, ştim deja despre Kadjiii din Caucaz că sunt nişte genii-fierari, aici demonici şi nu divini, şi că, pe de altă parte, o întreagă tradiţie georgiană le atribuie meşterilor în fier răspunderea pentru chinul lui Amirani, cel puţin la nivelul practicii6.

Solidari în mitul grecesc, separaţi în legendele caucaziene, executorii care emană din puterea divină şi geniile-fierari sunt asociaţi în prima fază a supliciului.

3. *Aparatura supliciului*

Acesta nu este uniform, iar diversitatea modelelor dă naştere unei serii de variaţiuni pe care le



regăsim şi în Grecia şi în Caucaz, cu aceiaşi termeni organizaţi într-un chip identic.

Izvoarele greceşti sunt de trei feluri: poemul lui Hesiod, tragedia lui Eschil şi reprezentările figurative.

MP, var. A: Eschil ni-l arată pe Titan prins direct de o *stâncă*, prin mijlocirea unor lanţuri şi a unor piroane de metal.

Punerea în fiare a prizonierului face obiectul unei descrieri precise şi circumstanţiate, întinse.

pe aproape şaptezeci de versuri (v. 12 – 80) şi i amănunţind toate stadiile operaţiunii: braţ după braţ, picior după picior etc. Proces pe care i

Hefaistos, mâhnit, dar supus lui Zeus, îl rezumă *l* şi îl vesteşte astfel:

„Fără să vreau, pe tine ce nu vrei în fiare de nedesfăcut Te-oi pironi de steiu-acesta de oameni depărtat”.

(v. 19 – 20).

Nu apare nicio nesiguranţă, nici cel mai mic *„flou”* în şirul de gesturi cu minuţie reprezentate şi puse în scenă. Iată de ce trebuie să socotim, a fi semnificative lipsa oricărui suport artificial (de tip „stup” sau „scândură a infamiei”) şi prinderea directă de stâncă, fără a fi îndreptăţiţi să le atribuim vreunei omisiuni. Această simplificare a tehnicii folosite, fără a se recurge la un par înfipt în pământ, va fi trebuind oare să fie atribuită vreunei creaţii sau adaptări ale lui Eschil? Lucrul pare puţin probabil: fiind vorba despre un mit atât de cunoscut ca acela al lui Prometeu, puteau oare dramaturgul sau regizorul să-şi permită o atare inovaţie? Ar fi acceptat, ar fi „primit” publicul atenian reprezentarea unei tehnici pe care nu o recunoştea? Este mai rezonabil să admitem că exista o tradiţie după care Titanul era înlănţuit de-a dreptul de stâncă şi că aceasta este varianta pe care Eschil le-a preferat-o tuturor celorlalte. Ar fi deci vorba, şi aici, despre o veritabilă *variantă*, şi nu despre o modificare întreprinsă de poet. Ca şi mai înainte, în legătură; cu chinul în trei faze şi cu cele două metode de [capturare, dosarul lui Amirani, dacă-i acceptăm mărturia, este de natură să înlăture orice dubiu.

LA, var. A: Ştim că mai multe versiuni georgiene îl arată pe Amirani înlănţuit chiar de stâncă, sau pur şi simplu de o piatră mare care se află acolo ca la poruncă. Tot aceasta este şi tehnica la care se raliază legendele cerkeze şi mitologia armenească: Artawază este cetluit de o stâncă8.

MP, var. B: Formulată de Hesiod şi ilustrată de pictorii greci, această versiune a supliciului îl arată pe Prometeu încătuşat de o „coloană”. Nu e uşor de hotărât dacă textul lui Hesiod se referă la un fel de stâlp foarte înalt sau la o adevărată coloană care uneşte cerul cu pământul, sprijinindu-l, poate, pe cel dintâi. În orice caz, reprezentarea aceasta s-a impus parţial în tradiţia clasică, poate prin analogie cu A.tlas, unul dintre fraţii lui Prometeu, care duce pe umeri greutatea lumii (*Teogonia*, v. 517 – 520). Iar coloana aceasta la scară cosmică figurează în mai multe picturi9.

LA, var. B: Mai multe versiuni georgiene se raliază acestei concepţii: Amirani este legat de o coloană care se sprijină în centrul

pământului şi. suie până în înalturile cerului 10.

MP, var. C: După majoritatea picturilor greceşti, Prometeu este legat de un par de dimensiuni modeste, la scară omenească, îndeobşte mai scund decât prizonierul: în domeniul reprezentărilor prin imagini, această înfăţişare corespunde oarecum vulgatei. De altfel, este probabil că acel *kion* pe care-l menţionează Hesiod trebuie să fie interpretat în sensul acesta: un „stâlp", pur şi simplu înfipt în pământ, şi nu neapărat o „coloană" a lumii, cum voieşte Mazon u. Oricum, cele două imagini ale chinului erau curente în Grecia clasică, după cum o atestă diversitatea tratărilor grafice.

LA, var. C: Ştim că în Georgia numeroase versiuni îl reprezintă pe Amirani încătuşat de un par sau de un băţ preschimbat în stâlp; materialul din care-i făcut variază: lemn sau fier, sau şi unul şi altul pe rând, Dumnezeu preschimbând băţul de la început într-un suport metalic 12.

4. Reprezentarea vegetală

MP, var. D: Există şi o „reprezentare vegetală"!

a supliciului lui Prometeu: nu este vorba propriu!

zis despre unealta de tortură cu lanţuri din

metal, ci despre un fel de substitut simbolic şi, fără îndoială, deopotrivă despre un echivalent!

ritual. După o tradiţie pe care Eschil o cunoştea!

cu siguranţă, Zeus a primit ca Prometeu să fief eliberat, dar cu condiţia ca acesta să consimtăf să poarte, spre a compensa legăturile metalice căzute, o cunună de răchită. Athenaios, referindu-se la unele pasaje din două piese, pierdute pentru [noi, ale lui Eschil, drama satirică

Sfinxul şi *Prometeu eliberat* (*Prometheus lyomenos*), ne explică: „cununa [cu care este încinsă fruntea celui invitat] [...] este cea mai bună dintre legături, după cum zicea Prometeu";

citatul acesta vine după un altul, care spune că, dacă oamenii poartă cununi făcute din împletituri vegetale, aceasta se face în cinstea lui Prometeu.

„În schimbul legăturilor lui". Athenaios specifică anume că Prometeu eliberat îşi pusese pe cap

„O cunună de răchită" 13. Iată ce scrie asupra acestui fapt J.-P. Vernant: „Vechea cunună a lui

Prometeu nu este făcută din lauri sau din frunze de măslin, ca de obicei, ci din răchită (*lygos*)”.

Athenaios se miră de această anomalie, pe care o lămureşte un tratat al lui Menodotos din

Samos:

Cununa de răchită este legată acolo de o practică de cult a „statuii încătuşate” (...) şi care, la Samos, priveşte idolul arhaic de lemn, *bretas*, al Herei, al unei Here *lygo-desmos*, ca la Sparta, adică închisă şi legată într-un răchitiş, ca să nu poată scăpa.14

Şi Athenaios revine la cazul lui Prometeu:

Aceasta-i pocăinţa pe care Zeus i-a dat-o lui Prometeu pentru furtul focului, după ce l-a dezlegat din dureroasele lui legături; când Titanul, de bunăvoie, a consimţit la o despăgubire care să nu-i pricinuiască nicio suferinţă, regele zeilor a rânduit că acesta era preţul ce avea să-l plătească 15.

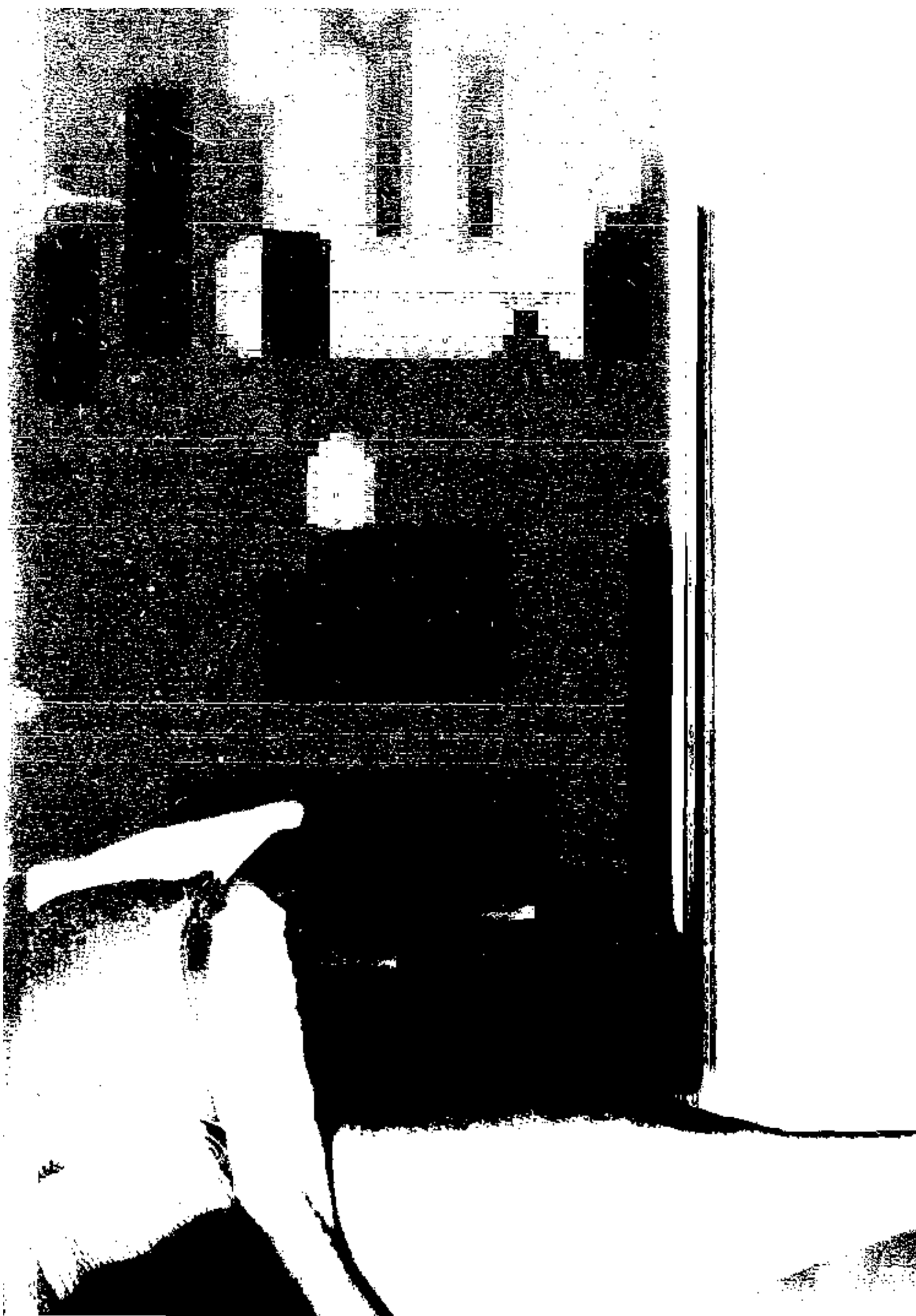
Tradiţia este bine stabilită şi ea trece pe la Eschil, care a utilizat-o la sfârşitul trilogiei sale dedicate lui Prometeu 16. Kerenyi, în straniul eseu pe care i l-a închinat lui Prometeu, insistă cu multă dreptate asupra originii – aş zice mai degrabă a însoţirii rituale – a acestei reprezentări vegetale 17. Aceasta poate fi ţinută drept o a patra varietate a supliciului, cu condiţia de a o plasa pe planul diferit care îi e propriu: în fapt, ea prelungeşte instrumentul metalic la nivelul simbolului şi al cultului, fără a exclude niciuna dintre celelalte trei versiuni (stâncă. stâlp, coloană şi lanţuri de metal).

LA, var. D: Ştim că gesta lui Amirani cunoaşte şi ea o „interpretare vegetală” care se conformează exact acestei definiţii. Echivalentul vegetal al instrumentului de chin nu acţionează nici în Grecia, nici aici în chipul unei tehnici menite să înlocuiască o alta. El funcţionează în marginea istorisirii, pe planul imaginarului şi al simbolului, la abhazi, pe cel al simbolului şi al ritualului, la svani şi la georgienii din munţi, în mitul abhaz, coardele de viţă pentru lanţuri, rugii pentru stâlp, rizomii de ferigă pentru prinderile subpământene ale instrumentului de chin contribuie să-i anunţe în mod confuz eroului destinul tragic căruia îi este hărăzit, ceea ce explică tripla fobie pe care o resimte el, aparent fără motiv, faţă de plantele acestea (v. mai sus, pp. 89 – 98). Cât despre muntenii svani şi georgieni, ei le atribuie o funcţie rituală foarte precisă arbuştilor de rug, meniţi să marcheze

simbolic şi concret repunerea lui Amirani în fiare (v. mai sus, p. 115 – 118). Să mai reamintim şi scaunul de lemn legat cu fire vegetale, un dispozitiv material care este de ajuns pentru a reprezenta captivitatea eroului, tocmai în clipa în care acesta, pe planul mitului, îşi vede lanţurile întărindu-se pentru un an (v. mai sus, pp. 118 – 119 şi 122). /

Potrivirea” dintre gesta caucaziană şi mitul grecesc-merge până foarte departe: fără a se mărgini la numărul şi la natura variantelor, ea se





Întinde asupra caracterelor proprii ultimei dintre ele (rar. D),

care nu este, în realitate, decât 6 prelungire în raport cu cele trei de mai înainte şi, totodată, în raport cu supliciul, în ansamblul lui.: Într-adevăr, abia când Prometeu a îndurat toate fazele osândei sale şi a ajuns, în fine, să fie eliberat, el se vede constrâns să accepte noi lanţuri vegetale: ceea ce constituie un mod de a-l înlănţui din nou, aşa cum precizează din belşug autografii greci. În mod riguros paralel, rugii, pe de o parte, şi scaunul legat cu sfori, pe de altă parte, nu intervin, în Georgia, decât la sfârşitul supliciului, când eroul a trecut până la capăt prin toate modalităţile lui: ritul ramurilor de rugi şi cel al jilţului de lemn marchează repunerea sa în captivitate. Prin urmare, „varianta D” arată şi funcţionează la fel şi în Grecia, şi în Caucaz: legăturile vegetale nu acţionează decât pe planul simbolului şi al ritualului, apărând *după* supliciul propriu-zis şiechivalând, sub o formă reînnoită, cu o a doua punere în fiare.

II. SUB PĂMÂNT

„Dar iată, nu în vorbă, ci în fapt Pământul se cutremură; în adâncuri mugeşte totodată răsunet De tunet, iar şerpuiri de fulger Lucesc înflăcărate; Vârtejuri praful îl încaieră”... (v. 1080 – 1085) 18.

Deci tragedia se încheie printr-o conflagraţie de dimensiuni cosmice (până la versul 1093, ultimul al piesei), având drept rezultat îngroparea lui Prometeu sub o îngrămădire de stânci, sub un munte. Ameninţarea proferată de Hermes cu puţin mai înainte, chiar dacă nu are această

MP: Cea de a doua fază o urmează îndeaproape pe cea dintâi: exact răstimpul necesar pentru reprezentarea lui *Prometeu înlănţuit*, înmormântarea Titanului sub masa munţilor mutaţi din loc este vestită mai întâi de Hermes, apoi înfăptuită chiar pe scenă şi comentată de prizonier:



grandoare de sfârşit al lumii, are cel puţin meritul de a fi mai precisă:

...„Căci steiul, mai întâi, Genunea asta, Tatăl o va sparge în bucăţi cu tunet şi văpăi de trăsnet, iară trupul tău Ascuns va fi, o stâncă în cuprinsu-i te-a îmbrăţişa. Şi lung răgaz de vreme împlinind, din nou iar la lumină vei ieşi”... (v. 1016 – 1021) 19.

În privinţa versurilor 1018 – 1019, decisive asupra reprezentării concrete a procesului înmormântării, n-am urmat

transpunerea lui Mazon, care scrie: „ton corps enfoui n aura plus d'autre lit que l'etreinte du roc". [„trupul tău îngropat va avea drept pat doar strânsoarea stâncii."]20. Bine spus, dar eleganţa stilului lasă să scape ceea ce, în ochii autografului, era esenţial: forma curbată a steiului care-l închide pe Prometeu ca un fel de capac rotunjit: *kai krypsei demast to son*, *petraia d'ankale se bastasei* [redând în proză, „şi Zeus Tatăl) îţi va ascunde trupul, iar rotunjimea stâncii te va cuprinde (ca în braţe) "]. J.-P. Vernant a subliniat importanţa expresiei *petraia ankale*, „rotunjimea stâncii", „piatră curbată", şi a arătat prelungirile simbolice ale acestei imagini foarte precise 21.

Procedeul îngropării de viu este deci definit prin două trăsături esenţiale:

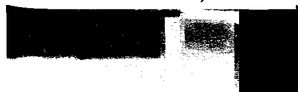
1. Zeus zguduie munţii şi îi face să zboare în bucăţi spre a-l acoperi cu ele pe Titanul înlănţuit.

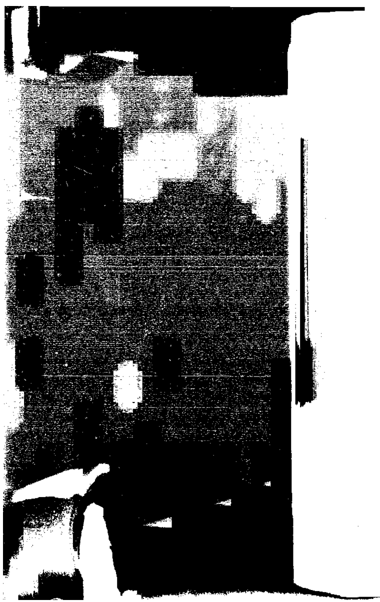
2. Îngrămădirea muntoasă astfel obţinută în bracă forma unui fel de dom, de-acoperământ stâncos.

La acestea mai putem adăuga şi o a treia trăsătură, privitoare la durata acestei noi captivităţi:

3. „Şi lung răgaz de vreme împlinind, din nou/
Iar la lumină vei ieşi..."

LA: 1. De îndată ce l-a încătuşat pe Amirani, sau a pus să fie încătuşat, Dumnezeu îl înmormântează sub pământ. Ga şi Zeus, el procedează prin niutarea unor munţi întregi din loc, Kazbegul în versiunile răsăritene, Elbrusul în cele apusene.





Cu toate ca povestitorii din Georgia nu-l descriu decât arareori, un cutremur de pământ petrecut; la atare scară trebuie să fi avut alura unui cataclism aproape cosmic; totuşi, câteva variante se arată mai circumstanţiate decât celelalte:

Se stârni o furtună cumplită, cu tunete şi fulgere; munţii se zguduiră şi închiseră drumul ce duce la Amirani (LA 24, p. 303).

Toate acestea se află foarte aproape de cataclis-l mul prevestit de Hermes şi descris pe viu de

Prometeu.

2. Mai multe versiuni georgiene precizează că masa de stânci îl acoperă pe Amirani ca uni dom rotund sau ca o cască. Povestitorii recurg cui plăcere la imaginea „cuşmei” sau a „căştii”?

(casca rotundă a luptătorilor xevsuri, atât de specifică lor); de pildă, LA 19: „Muntele îl acoperi

de sus în jos, ca o cască (*muzaradi*)”.

Deci, în Caucaz ca şi în Grecia, stâncile care îl închid pe captiv au o formă boltită, de dom. Vom remarca, de asemenea, că *lipsa luminii* alcătuieşte o îngreunare voită a osândei, aşa cum: o vesteşte Hermes (v. 1020 – 1021). Aceeaşi componentă, cu aceeaşi valoare, se regăseşte deopoj trivă în gesta lui Amirani şi în mitul armenesc despre Artawază. În Georgia: povestitorul lui LA l declară că eroul a fost astfel îngropat

„ca să nu mai vadă nici cer, nici pământ, şi să fie] *lipsit de lumină*”, în Armenia: regele Artases îşi] blestemă fiul şi, condamnându-l să fie înlănţuit] şi înmormântat de viu, el încheie cu aceste vorbe: *ew zloijs mi tesc es*, „şi n-ai să mai vezi lumina” (Moise de Khoren, II, 66).

3. În sfârşit, faza subpământeană se prelun-l

geste, ca şi în Grecia, „un lung răgaz de vreme”: 3

un an, trei ani sau şapte ani, după variante.]

Fireşte, suntem departe de socoteala noastră:

Prometeu rămâne îngropat acolo vreme de milenii treizeci de mii de ani, după cum s-a să calculat! Dar gesta lui Amirani nu este un mit cosmogonic, iar timpul este încă măsurat în ea”.

după scara omenească. Ceea ce contează pentru comparaţie nu sunt valorile absolute, ci propor



ţionalitatea lor, aşa cum este exprimată în înaintarea supliciului: între prima şi cea de a doua fază, un răstimp foarte scurt – în Caucaz, câteva clipe; în Grecia, între cea de a doua şi cea de a treia, o durată „foarte lungă”, a cărei strictă calculare nu este semnificativă prin ea însăşi.

III. ÎNTRE GER ŞI PĂMÂNT

MP: Tot Hermes este cel care ameninţă:

„... iar câinele lui Zeus cel înaripat, Un vultur sângeriu, va sfâşia mereu, hulpav, Din zdreanţă mare-a trupului ce-l ai, ca un Mesean ivit pe nechemate, ntreaga zi, şi din ficatu-ţi negru se va înfrupta”.

(v. 1021 – 1025).

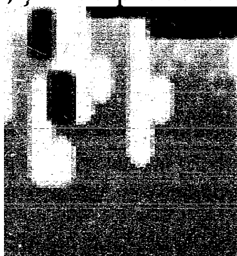
Cu toate că prima tragedie din trilogia lui Eschil – singura care ni s-a păstrat în întregime – rămâne mută în această privinţă, avem certitudinea ca supliciul cu vulturul este plasat pe o creastă din Caucaz 22. Cicero, în *Tusculanele* sale, a adaptat în latineşte douăzeci şi opt de versuri din *Prometeu eliberat*; ultimul dintre ele ne aduce la cunoştinţă fără niciun echivoc că Titanul, readus la aer liber, se află acum înlănţuit de Caucaz (*Tuse.*, II, 23, v. 28). Iar Apollonios din Rodos, în *Argo-nauticele* sale (II, v. 1246 – 1259), localizează „ospăţul vulturului” pe crestele apusene ale Caucazului şi descrie trecerea uriaşei păsări de pradă în versuri pe care le bănuim a fi inspirate din Eschil: oricum, poetul cunoştea nu numai tragedia pentru noi pierdută, ci şi întreaga tradiţie mitologică, şi ştia că cei aflaţi pe corabia Argo se apropiau de

locul supliciului atunci când ajunseseră să vadă ţărmul Colchidei:

Deja, în calea lor, li se-arăta străfundul Pontului, Deja se înălţau în zare prăvălişurile tari Ale Caucazului, pe unde, cetluit de aspre stânci cu lanţuri de nedesfăcut, de-aramă, Prometeu hrănea Un vultur cu ficatu-i, abătut mereu asupra lui

(v. 1246 – 1250) 23.

Pe scurt, Zeus îşi aduce iar prizonierul sub cerul liber, tot în lanţuri, şi îl dă pradă cruzimii vulturului, pe o creastă a Caucazului.



HHG „i-l fci Hi”.

F**

LA: Numai principiul acestei ultime faze – cu localizarea ei în spaţiu, prezenţa unui vultur şi, poate, caracterul ei ciclic – consună cu partea analoagă din mitul grecesc. Să amintim esenţialul: în fiecare an, în noaptea de Anul Nou sau în cea dintre Miercurea şi Joia Mare, muntele se deschide şi Amirani este adus iarăşi sub cerul liber, tot legat de instrumentul supliciului său. Cum se petrece această schimbare, nu ştim. În orice caz, ea are loc, în conformitate cu voinţa divină. Mai ştim că episodul are drept cadru unul dintre cele mai înalte vârfuri ale Caucazului: abia după o lungă şi primejdioasă căţărare ajunge un om – un vânător sau un păstor rătăcit – să-l descopere pe Amirani cel încătuşat. Mai mulţi dintre povestitori precizează că întâlnirea are loc pe creasta celui mai înalt gheţar din ţinutul respectiv: Elbrus, Kazbeg, Gerget-i etc. Iată două exemple:

LA l:

Un vânător urmărea nişte capre sălbatice printre prăvălişurile muntelui Gerget-i. El izbuti să lovească o capră, dar n-a fost în stare să ajungă la ea şi se găsi într-o situaţie grea, nemaiştiind cum să coboare. Mai degrabă decât să moară de frig, se hotărî să urce mai departe. Se caţără lungă vreme pe povârniş, ba săpând cu vârful jungherului, ba trăgându-se în sus cu ajutorul unor trepte pe care le crestase, şi ajunse încetul cu încetul tot mai sus. Pe o ieşitură înaltă îşi găsi odihnă.

Acolo l-a descoperit pe Amirani.

LA 27:

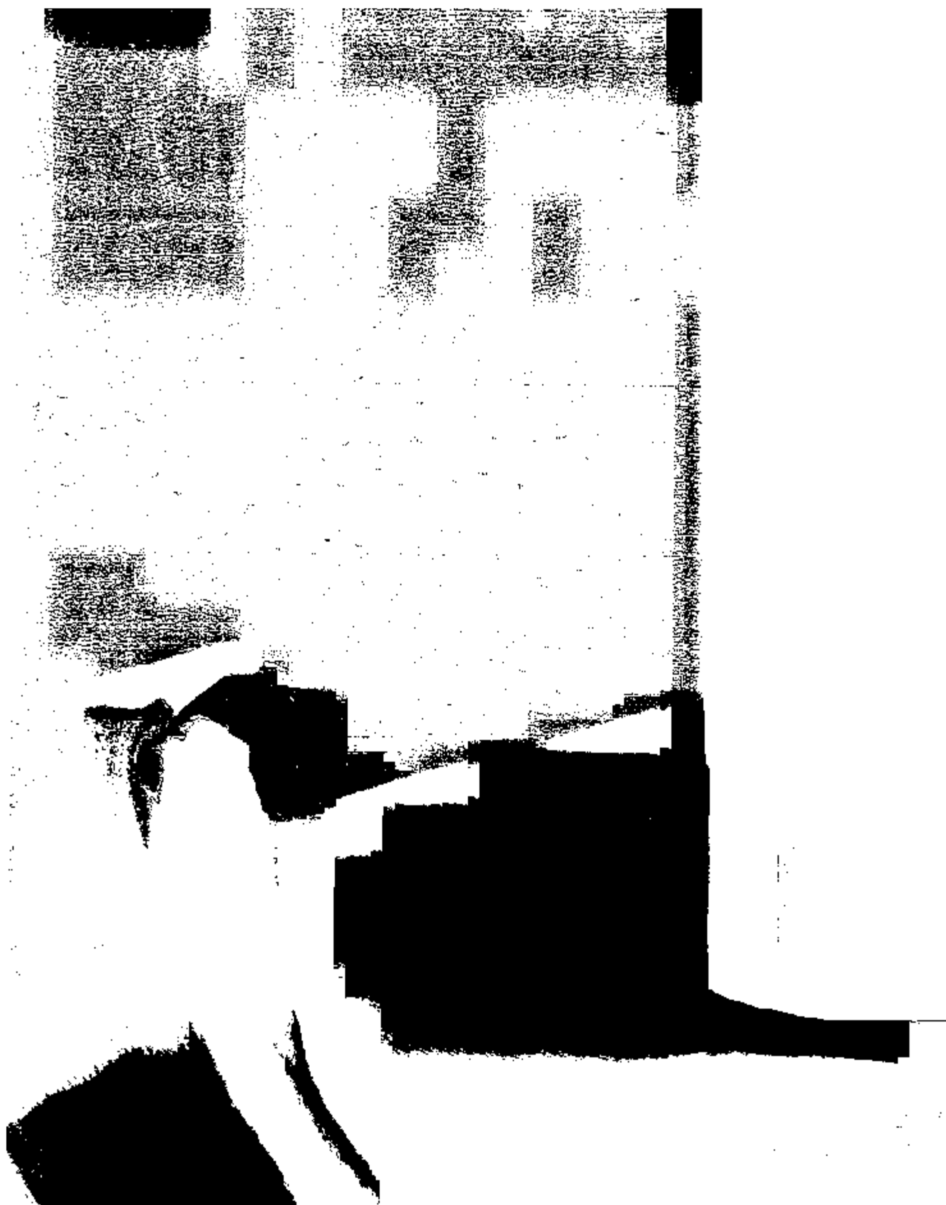
Odată, în noaptea de Anul Nou, un vânător porni la vânat sus pe gheţari. A ucis acolo o capră sălbatică, dar l-a apucat noaptea. Tot căutând un adăpost, greu de găsit, l-a descoperit pe Amirani în vârful gheţarului.

Deci cea de a treia fază a chinului se desfăşoară chiar pe creasta unui munte sau afunui gheţar din Caucaz, între pământ şi cer, aşa cum i se întâmplă şi Titanului grec.

O primă abordare a problemei vulturului

Aici se opreşte paralelismul observabil în mod direct: mai departe, linia lui îşi pierde continuitatea, rupându-se, spre a nu mai apărea decât punctată. Iar trăsăturile analoage pe care le mai putem surprinde fie că sunt înzestrate cu divergenţe însemnate, fie capătă semne liotărit contrare. În orice caz, progresia liniară se întrerupe, ea făcând loc unor asemănări de ordin diferit, însăşi natura „celui de al treilea chin" diferă de la o istorisire la cealaltă: agravarea osândei constă, în mitul grecesc, într-o îngreunare a suferinţei fizice, aplicată într-un chip cu totul aparte, prin ospăţul vulturului; nu aşa stau lucrurile cu Ami-rani: ultima fază a prizonieratului său îl supune unei torturi morale, acelei sfâşieri lăuntrice pe care o provoacă răpirea din nou a libertăţii abia oferite. Distanţa între un caz şi celălalt este însemnată. Şi-apoi, pedepsirea prin mijlocirea vulturului ţine, în principiu, o veşnicie: „Hotar unei atari osânde nu-i închipui", proclamă Hermes24. Pe când zadarnica aşteptare a lui Amirani nu se prelungeşte mai mult de o singură noapte, oricât de lungă ar face-o povestitorii. Totuşi, putem socoti că eternitatea calitativă şi abstractă a mitului grecesc îşi găseşte un echivalent măsurat, amănunţit şi observabil la scară omenească în durata nelimitată pe care gesta georgiană o exprimă sub forma ritmică a supliciului ciclic. De fapt, ultima pedeapsă a lui Amirani, ca şi cea a lui Prometeu, nu trebuie să cunoască sfârşit. Este adevărat că, după cel puţin o tradiţie, al cărei interpret s-a făcut Hesiod, grecii şi-l imaginează pe Prometeu deopotrivă eliberat de Herakles (*Teogonia*, v. 526 – 534) şi totuşi încătuşat pentru vecie (v. 616). Se pare că această „contradicţie" a fost asumată de mit în mod deliberat, fără a fi nevoie să socotim vreuna dintre cele două variante drept interpolată25. Dacă această

coexistenţă a doua viziuni opuse şi aparent excluzându-se una pe cealaltă aparţine într-adevăr fondului legendei, nu va fi având ea cumva un echivalent, exprimat în desfăşurare şi nu în simultaneitate, prin eliberarea mereu reîncepută şi neîncetat ratată care alcătuieşte cel de al treilea chin al lui Amirani? Atunci am admite că cele două mituri combină o punere în libertate cu *o* captivitate prelungită întruna, articulându-le altminteri și transpunându-le cu mijloace diferite. Aceasta este doar o sugestie, pe care nu avem de altfel nicio cale de a o verifica.



Dar cea mai grea problemă pe care o pune faza finală a-osindei este cea a vulturului. Dacă formulăm cu îndrăznealădesfăşurarea faptelor, s-ar părea că ea urmează naintarea paralelă pe care am constatat-o mai sus: între cea de a doua şi ultima etapă a supliciului, între înmormântarea de viu şi reîntoarcerea sub cerul liber, apare un

personaj nou, în mitul grecesc un vultur, în gesta georgiană un vlăstar al unui vultur, în aşteptarea unor analize mai ample, vom admite, anume, că întraripatul câine al lui Amirani poate fi asimilat cu un vullur, sau cel puţin că obârşia lui îl îndreptăţeşte să-i fie înlocuitor. Desigur, înfăţişarea lui este cea a unui patruped, şi doar însuşirile lui fantastice şi aripile cu care este înzestrat îl deosebesc de specia canină. Dar obârşia lui îl înrudeşte întru totul cu neamul răpitoarelor, cei care l-au zămislit, conceput, ouat şi clocit sunt nişte vulturi. El nu este deci rezultatul nici unei încrucişări şi rămâne, în pofida caracterului său straniu, de rasă curată.

Or, acest coborâtor din vulturi îşi face apariţia aproape tocmai în locul din povestire în care l-am fi aşteptat, luând ca referinţă desfăşurarea mitului grecesc: între ultimele două faze ale supliciului, dar, e drept, cu un simţitor decalaj către înapoi (înspre faza nr. 2). Comparatistul este deci înclinat să vadă în aceasta reluarea sau urmarea paralelismului dintre cele două scheme de progresiune. Această analogie structurală, cu corecţiunile pe care le" impune materialul, trebuie să fie constatată şi reţinută în vederea unei tratări ulterioare, pentru că vom reveni pe larg la problema vulturului într-un capitol următor. Dar, în acest punct al anchetei noastre, se cuvine să insistăm totodată asupra caracterului ei precar.

Într-adevăr, echivalenţa dintre *vultur* şi *cline înaripat*, chiar dacă este admisă doar cu „titlu provizoriu şi sub beneficiu de inventar, acoperă



totuşi, nu mai puţin, o incompatibilitate considerabilă, care pare să aibă darul de a compromite posibilitatea oricărui acord asupra acestui punct anume. Căci rolul vulturului şi cel al câinelui înaripat sunt radical opuse: primul este agentul unei torturi, un călău crud şi înverşunat în sângeroasa lui însărcinare; cel de al doilea, un preţios tovarăş de captivitate, cu totul devotat eroului încătuşat şi credincios pe vecie.

Aceasta este deci, în cadrul supliciului, principala divergenţă pe care comparaţia va trebui să o justifice: schimbarea de semn care afectează funcţia vulturului – aici malefică, acolo binefăcătoare. Dacă totuşi este vorba despre unul şi acelaşi tip de animal fantastic –

corespondenţă pe care urmarea anchetei va trebui să o verifice şi să o detalieze.

Personalităţi contrare

De îndată ce părăsim scena supliciului spre a examina evenimentele care îl precedă şi fiinţele sau valorile exterioare lui, divergenţele par să se înmulţească şi să se agraveze. Fie că e vorba despre natura sau despre caracterul celor doi eroi, despre conţinutul, despre sensul şi despre consecinţele ideologice ale faptelor lor, pe cât se pare, distanţa dintre mitul grecesc şi gesta lui Amirani se adânceşte. Nu ne rămâne decât să o măsurăm şi să verificăm în mijlocul faptelor dacă prima noastră impresie este justificată, dacă, într-adevăr, distanţa dintre cei doi eroi este atât de mare pe cât ne-o sugerează simpla lectură a textelor.

Disparitatea obârşiei lor nu este, în ea însăşi, semnificativă: ea era de prevăzut, ba aproape de aşteptat, dat fiind că ţine de o diferenţă de nivel formal şi conceptual. Unul dintre principalii actori ai unei teogonii nu are cum şi de aceeaşi esenţă cu eroul unei legende populare: primul este un zeu, şi anume un zeu vechi, aşa cum precizează Eschil, pe când cel de al doilea nu este decât fiul



Alunul muritor şi al unei zeiţe a codrilor, cu competenţe umile. Iar acest lucru rămâne normal, inevitabil, în aceeaşi măsură ca şi contrastul dintre decorurile în mijlocul cărora evoluează Prometeu şi Amirani, precum şi cel dintre calităţile respective ale protagoniştilor. Asemenea variaţii nu apar numai de la o civilizaţie la alta sau între două genuri literare diferite, ci, prea adesea, chiar şi înăluntrul unei singure mitologii sau al unei singure epopei. Astfel, în cadrul *Teogoniei* lui Hesiod, chiar în sânul mitului lui Prometeu, episodul de la Mekone 28, cu ospăţul trucat, indiferent de consecinţele lui asupra istoriei lumii şi a omenirii, ţine mai degrabă de istorioara populară (*fabliau*) şi de farsă decât de speculaţia teologică. Acest lucru este atât de adevărat încât tema a fost cu totul trecută sub tăcere de către Eschil, preocupat, înainte de toate, de a-şi transfigura eroul, înnobilându-l, în vreme ce un scriitor satiric, cum este Lucian, a exploatat-o, dimpotrivă, cu mare plăcere 27. Pare deci superfluă legarea de unele diferenţe inerente nu conţinuturilor, ci canoanelor formale. Chiar şi în ambianţa familiară şi rustică de la Mekone, zeul-titan Prometeu tratează altfel de comeseni

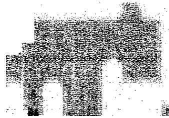
decât supraomul Amirani. Şi altminteri nici n-ar avea cum să fie. În schimb, caracterele, aptitudinile şi faptele celor două personaje se opun cu tărie, fără ca acest fenomen să poată fi explicat prin disparităţi literare sau culturale. Aici zace toată problema: sunt oare mereu ireductibile aceste divergenţe, oricum capitale, de vreme ce privesc desfăşurarea mitică şi conţinutul ei? Sau pot ele totuşi să fie echilibrate, cel puţin unele dintre ele, ţinând seama de unele omologii între articulările care orânduiesc povestirea pe baza acestor trăsături aparent de neîmpăcat? Această scoatere în evidenţă a ceea ce este analog, dincolo de ceea ce este neasemănător, poate fi obţinută cu uşurinţa atunci când caracteristicile antinomice reflectă o opoziţie adevărată, adică aparţin aceleiaşi sfere de reprezentări. Astfel, după cerkezi, pământul de dinainte de oameni era populat cu uriaşi (*yanez*), iar după abhazi, cu pitici (*yasp*); se vede limpede că formele acestea extreme ale monstruozităţii acoperă una şi aceeaşi concepţie.

Dar în dosarul pe care îl examinăm noi faptele nu se prezintă astfel: trăsăturile care îl separă pe Amirani de Prometeu aparţin, respectiv, unor domenii străine unul de celălalt, şi rareori surprindem în ele o opoziţie adevărată. Dacă există totuşi o similitudine mai profundă – fie şi orientată în sens invers –, ea nu poate ieşi la iveală decât prin *funcţiile* pe care povestirea li le atribuie acestor caractere, pe care nicio trăsătură vădită nu le apropie. Lectura textelor este suficientă spre a releva contrastul dintre cele două personalităţi.

Prometeu este *inteligentul* prin excelenţă, această însuşire fundamentală manifestându-se chiar cu, prilejul celui mai neînsemnat dintre gesturile sale şi fiind reflectată de însemnările insistente ale autografilor, de la Hesiod şi până la Lucian. Epitetele care îl desemnează şi îl definesc ţin toate de această funcţie mintală: „şiret şi iute la minte” 28, „cel cu gând şiret” 29, „cel cu minte întortocheată” 30; „tu, ştiutorule” 31, „tu, în amănunt multinţelepte” 32; „(el), şi din impas grozav în stare să găsească drum” 33.

După propria sa mărturisire, el nu acţionează decât prin vicleşug, acesta fiind pentru greci unul dintre domeniile inteligenţei34. El nu se foloseşte de vreo altă armă nici când îl atacă pe Zeus, după cum ne-o arată ospăţul de la Mekone: cuvântul *dolos*, „şiretlic”, şi derivatul său *dolios*, „şiret”, apar de şapte ori în cele treizeci de versuri care povestesc episodul (*Teogonia*, v. 535 – 564). În tragedie, Eschil

reaminteşte rolul, de altfel ambiguu, jucat de el în războiul dintre Zeus şi Titani: a luptat pe rând pentru amândouă cauzele, mai întâi în tabăra Titanilor, apoi, ca transfug, în cea a zeilor. Am putea crede că, amestecat fiind cu acest prilej în nesfârşite bătălii cosmice, Prometeu a pus în acţiune grozava forţă pe care o stăpânesc fiii şi nepoţii lui Uranos. Or, nu-i câtuşi de puţin aşa: el nâi se arată deloc luptând.



Aliat cu Titanii, cei de un neam cu el, le-a dat sfatul să recurgă la vicleşug, şi nu la violenţa – dar aceste „brute" nu îi dau ascultare. Atunci el trece la duşman, pune în slujba acestuia unele „planuri" de-ale sale şi astfel îi asigură lui Zeus izbânda (*Prometeu înlănţuit*, v. 199 – 221). Pe scurt, chiar şi în acest război total, cel mai grozav din istoria lumii, Prometeu nu intervine decât cu inteligenţa sa, cu ajutorul vicleniei, care nu este decât inteligenţă pusă în acţiune. Să amintim aici că el este definit, în plus, şi prin darul prorocirii, pe care îl ilustrează însuşi numele său-*Pro-metheus* înseamnă „Prevăzătorul"; fiind atotştiutor, el ştie mai multe chiar decât Zeus în persoană – supremaţia aceasta constituind, de altfel, însuşi resortul dramatic al piesei lui Eschil (el refuză să-i predea lui Zeus o „taină" vitală pentru acesta). Textul *Teogoniei* subliniază acest dar al cunoaşterii atotcuprinzătoare; Zeus strigă (v. 559):

„O, fiu al lui Iapet, ce ştii mai mult ca toţi!"

Ne putem da seama cât de departe ne aflăm Amirani, ale cărui însuşiri şi a cărui purtare pot fi cuprinse în formula simplă: „putere şi iuţeală". Dedat cu totul forţei fizice, orientat exclusiv către luptă şi către violenţă, el rămâne străin de domeniul inteligenţei şi al vicleniei. Ba el e caracterizat chiar printr-o deznădăjduitoare încetineală de minte, care îi mai şi este adesea dăunătoare: el este deci, de-a dreptul, contrarul lui Prometeu.

Excesul de inteligenţă şi forţa peste măsură

Totuşi ei au în comun o trăsătură care se manifestă, e adevărat, în mod negativ: şi unul şi celălalt îşi interzic orice apel la mijloacele de acţiune pe care le oferă religia, la posibilităţile supranaturalului. Prometeu nu-şi foloseşte niciodată puterea de fiinţă divină, nu numai în



x potriva lui Zeus, ceea ce ar fi fost zadarnic, dar nici măcar în folosul oamenilor, protejaţii săi: el pune raâna pe foc la fel ca orice spărgător de rând, în loc să-şi pună la contribuţie puterile pe care le deţine, ca oricare alt nemuritor din cea mai înaltă tagmă. Amirani, născut dintr-o zeiţă, mai este şi „finul" – adică, în cadrul acestei, civilizaţii, fiul „sociologic" – al Dumnezeului suprem: în Caucaz, chiar şi mai puţin este de ajuns pentru a dispune de harurile suprafireşti pe care le garantează orice participare a fiinţelor divine, fie ea cât de firavă35. Or, nici el nu exploatează acestfcapital înnăscut: el pune temei doar pe propria sa vigoare, e adevărat, nu prea obişnuită, dar fără nicio legătură cu moştenirea sa, pe care o lasă în vânt.

Şi constatăm că trăsătura aceasta negativă acoperă o identitate fundamentală: cei doi eroi sunt *străini de domeniul religiei*. Faptul este foarte limpede în ce-l priveşte pe Amirani, care nu ia seama la niciun fel de viaţă religioasă, nu respectă niciun jurământ – lucru foarte grav în Caucaz – şi are numai dispreţ pentru cadrele rituale ale societăţii, neştiind nici măcar să le închine morţilor un cult cât de neînsemnat (LA 1), ceea ce, în acest tip de civilizaţie, este pur şi simplu de negândit. Cât despre Prometeu, el nu intervine în sacrificiul primordial decât pentru a-l sabota fără scăpare, iar interesul său pentru focul ceresc ţinteşte la abaterea acestuia de la întrebuinţarea lui normală. Pe de altă parte, funciara lui lipsă de pietate este întărită de apartenenţa sa la spiţa Titanilor, despre care J.-P. Vernant a arătat că se înrudeşte cu neamul Vârstei de argint din mitul hesiodic 36:

Ei nu voiau nici să-i slujească pe nemuritori, Nici să jertfească la ale fericiţilor altare sfinte (*Munci şi zile*, v. 135 – 136J.

Această lipsă de pietate se arată a fi la fel de neobişnuită şi pentru un semizeu caucazian, şi pentru un zeu hellenic: s-ar părea că nu mai avem vreun alt exemplu nici aici, nici acolo.

Suntem astfel îndemnaţi să credem că abuzul de inteligenţă căruia i se dedă Prometeu şi excesul de forţă pe care 11 manifestă Amirani se: referă, în ultimă analiză, în pofida disparităţii lor, la o trăsătură care le e comună: refuzul religiei ca activitate specifică. Cei doi eroi, fiecare în felul său, se supun aceleiaşi constrângeri de ordin] mitic: să-şi manifeste nemăsurata lor putere ocolind orice implicaţie

religioasă.

Or, acest imperativ nu putea fi aplicat în sânul; culturii georgiene altfel decât prin apelul la vigoarea fizică. Dat fiind că, din clipa în care rej *Ligia* şi toate cele ce depind de ea sunt scoas din joc, punerea exagerată în acţiune a une însuşiri înnăscute, de orice natură ar fi ea, în se poate exercita decât în domeniul *forţei*. Int adevăr, cultura georgiană arhaică nu a căuta să izoleze şi să analizeze funcţia intelectuală, as1 cum au făcut-o, de pildă, scandinavii, oseţii să grecii, prin personificarea mecanismelor mentale cu ajutorul cuplurilor Mimir/Loki, Satana/Syrdon şi Metis/Prometeu37. Aceste distincţii şi regrupări operate de indo-europeni se înserează în ampla împărţire a universului în trei sectoare complementare, conduse şi orientate, respectiv, de suveranitate, de forţă şi de fecunditate, fiecare dintre aceste trei domenii cosmice şi sociale corespunzând unui tip şi unui câmp de activitate bine definite38. În Georgia, două domenii, cu modurile lor proprii de a acţiona, sunt de ajuns, spre a epuiza varietatea comportamentelor omeneşti: religia şi forţa luptătoare. Această repartiţie nu este nouă: mărturia lui Strabon ne arată că ea este veche de cel puţin două milenii şi îşi păstra încă actualitatea şi vigoarea la începutul secolului nostru, câtă vreme a mai supravieţuit societatea tradiţională, cu modurile ei de gândire fundamentale 39.

Această stare de lucruri aduce după sine o foarte simplă consecinţă: orice comportare care nu ţine de religie nu poate fi concepută decât în termenii vigorii fizice. Iată de ce o noţiune ca aceea de „putere întemeiată pe inteligenţă”.

ţiu poate avea drept echivalent georgian decât ideea de „putere bazată pe exercitarea forţei”. Preamintosului” din Grecia îi corespunde în Georgia „Preavânjosul”, iar vicleşugului, violenţa.

Acest mod de transpunere poate că va părea ceva cam abrupt: dar el este atestat cu mai multe prilejuri, mai ales atunci când este vorba de a conforma un concept creştin capacităţilor oindirii păgâne. Un exemplu de acest tip îl găsim chiar înăuntrul gestei lui Amirani. Problema de rezolvat era una dintre cele mai dificile pe care le pune adaptarea noţiunilor evanghelice la ideologia tradiţională: însăşi persoana lui Hristos reprezintă pentru un georgian păgân o enigmă de nedescifrat. Puterea lui este mai mare decât orice altceva, dar ea nu datorează nimic mijloacelor obişnuite ale religiei, dat fiind că

divinitatea lui nu este de un tip familiar muntenilor din Caucaz. Ea nu coincide cu imaginea pe care ei şi-o fac despre Dumnezeu, atoatefăcător şi omniprezent. Modul lui de a acţiona le scapă în întregime: puterea credinţei, obsesia mântuirii, dragostea evanghelică nu sunt noţiuni uşor de transpus pe plaiurile Elbrusului sau ale Kazbegului.

Ne dăm deci seama de ce păgânismul georgian a ocolit cel mai adesea dificultatea, făcând din Hristos zeul tărâmului celor morţi: precăderea acordată sufletului şi sorţii acestuia, ca şi vestireaf unei împărăţii care nu este pe lumea aceasta *îi*] hărăzeau „de la sine unei atare asimilări. Dar transpunerea aceasta este departe de a apărea uniform acceptată, şi ea rămâne foarte localizată: cei de la munte, cel mai adesea, nu o cunosc, şi, chiar şi la câmpie, ea se suprapune fără greutate altor credinţe, cu care face foarte bună casă40. Gesta lui Amirani rezolvă altfel problema, aşa după cum am arătat maisus. După LA21, Jadal, tatăl lui Amirani41.

...era foarte puternic. Nu se afla pe lume nici un om în stare să-l dea gata. Pe vremea aceea, Jadal era singurul stăpânitor al pământului. (...) Lui Jadal i se spuse că se; fla un om mai tare ca el, pe nume Hristos, care se luptase întruna, încă de la doisprezece ani, ajutat de patruzeci ce oameni.

} 239

fie vreme ce nu putea pătrunde în cadrul civilizaţiei georgiene sub speţa religiei, personajul lui Hristos a intrat în ea sub cea a forţei: el a ajuns mai mare peste o ceată, puterea lui cea neobişnuită fiind dobândită printr-o lungă pregătire fizică şi militară. Formula care îl defineşte i s-ar potrivi perfect lui Amirani: „El se luptase întruna, încă de la doisprezece ani”. Faţă de această transpunere, surprinzătoare, dar totuşi explicabilă, diferenţa dintre personalitatea lui Prometeu şi cea a lui Amirani pare normală, şi aşa şi este de fapt.





SSJ/SSSÂŞSAS»:

Dumnezeul suprem ameninţat

Cele două trăsături care îi deosebesc îndeplinesc aceeaşi funcţie în povestire: ele le furnizează mijlocul de a-l ataca pe Zeul cel Mare, Prometeu prin inteligenţă, Amirani prin intermediul forţei. Şi, în fapt, metodele pe care ei le folosesc, fiecare în parte, sunt pe potriva celor aşteptate de la ei: Prometeu „umblă să-i amăgească mintea lui Zeus” [Hesiod, *Teogonia*, v. 537]. iar Amirani. se străduie să se încleşteze la trântă cu Dumnezeul suprem. Ne dăm deci seama, în privire retrospectivă, că viclenia unuia şi vigoarea celuilalt! primite încă de la naştere, n-au slujit decât la; aceasta şi nici nu avuseseră vreun alt scop. Aşa, le-a stat scris şi Titanului grec, şi viteazului din Caucaz. În cazul acestuia din urmă, faptul este limpede şi bine formulat încă de la început: „El; va fi la fel de puternic ca şi Dumnezeu”, spune mama lui; el este, pe deasupra, întărit prin adaosul! de putere pe care i-l hărăzeşte Dumnezeu: Atotputernicul ar fi putut să renunţe să-i mai facă şi acest ultim dar, ştiind, el, atotştiutorul, ce avea să iasă de aici. El duce deci cu bună ştiinţă la împlinire ceea ce se cuvine, anume, să se numească „soarta lui Amirani”. Ba o şi spune (LA l, p. 216, v. mai sus, p. 53).

Cât despre Prometeu, el este de două ori menit să abuzeze de capitalul său înnăscut, în paguba lui Zeus. Mai întâi, prin calitatea sa de Titan. Aceşti „zei din vechime”, dinaintea lui Zeus, sunt specialişti şi recidivişti în asaltarea stăpânilor cerului: ei s-au pornit mai întâi împotriva lui Uranos, a propriului lor tată, apoi împotriva noului *tyran-nos*, a tânărului Zeus. Apoi, prin afinităţile pe care le are cu modul aparte de inteligenţă pe care îl reprezintă *Metis*, totodată zeiţă şi funcţie mentală. Metis, oricum s-ar manifesta ea, a cuprins în sine întotdeauna un germene primejdios pentru Zeus: iată de ce el se apără de această primejdie înghiţind-o pe zeiţă, care a fost şi prima lui soţie,

şi înlănţuindu-l, iar apoi înmormântându-l de viu pe Prometeu, pe zeul cel înzestrat, ba chiar prea înzestrat cu metis42. Dacă nu şi-ar fi înghiţit înţeleaptă soţie, ea ar fi dat naştere unui fiu mai puternic decât tatăl său şi plin de gânduri rele faţă de el, ceea ce, în spiţa Gronizilor, pare a fi o lege genetică; Metis [după ce-ar fi născut-o pe Pallas Athena]

Apoi avea să nască iarăşi un băiat, ca rege Al zeilor şi-al oamenilor, fiu cu suflet trufaş, Dar Zeus pe ea mai înainte o-nghiţi-nlăuntru-i, Zeiţa lui să-i spună ce-i rău şi ce e bine

(*feogonia*, v. 897 – Dacă nu s-ar fi procedat la medicaţia aceasta expeditivă, născându-se din Inteligenţa cea înşelătoare, un fiu violent şi puternic ar fi pus mina într-o zi pe tronul lui Zeus: suveranitatea acestuia nu a fost dobândită decât cu preţul unei acţiuni îndreptate împotriva lui *Metis* şi menite să îmblânzească această însuşire intelectuală, primejdioasă în stare de libertate, înlăturând totodată pe vecie un zeu înclinat să abuzeze de darurile sale ieşite din comun.

Şi Prometeu însuşi, pentru motive foarte apropiate, reprezenta un obstacol – probabil cel din urmă – în faţa suveranităţii lui Zeus. Lipsa de măsură pe care el o dovedeşte în întrebuinţarea vicleniei, a acelei *metis* cu care este mult prea generos înzestrat, contracarează intenţiile noului stăpân al zeilor şi pune în discuţie caracterul absolut al puterii sale asupra lumii. Iată de ce

Zeus îl reduce la neputinţă pe ultimul Titan încă liber, încătuşându-l şi îngropându-l în măruntaiele pământului, aşa cum îl imobilizase şi îl înghiţise şi pe fiul ce avea să se nască, învelit în pântecele mamei sale. Diferenţa de intenţionalitate dintre cele două episoade ţine îndeosebi de faptul că Prometeu nu caută să uzurpe domnia lui Zeus, ci se mărgineşte să o conteste şi să-i saboteze funcţionarea. Dar, aşa după cum conchide şi Hesiod

Astfel, nu-i cum să te fereşti de gândul pus de Zeus (*Munci şi zile*, V. 105J.

Într-un alt cadru şi cu alte mijloace, duelul în care se înfruntă Amirani şi Dumnezeu are drept miză nu tocmai „suveranitatea”, o noţiune necunoscută muntenilor georgieni, ci puterea asupra lumii. Dar, cum totul este adus aici la scara omenească, proprie epopeii, stăpânirea nu pune în joc şi cerurile, ci priveşte doar pământul nostru, *asxarh-s*, „lumea aceasta”, aşa cum spune legenda armeană. Versiunile georgiene grupate sub numele de „tradiţia A” (v. mai sus, pp. 65 – 71)

se limitează, ca şi mitul lui Prometeu, să facă din Amirani o ameninţare împotriva întinderii puterii divine, fără ca el să apară ca un adevărat uzurpator: el abuzează de forţa sa în dauna lui Dumnezeu, iar acesta se apără de primejdie, înlănţuindu-l pe vecie. Variantele „tradiţiei B" (v. mai sus, pp. 71 – 79), ca şi legendele abhaze şi cea armeană arhaică, merg mai departe în sensul acesta, făcând ca veritabila miză a înfruntării să o constituie domnia asupra pământului. Numeroase povestiri îl definesc în mod limpede pe erou drept un uzurpator al legitimităţii divine şi explică astfel osânda cu care-l pedepseşte Atoatefăcătorul. Să amintim aici textul abhaz:

Slava eroului Abrskil umplea lumea (...) Toţi i se închinau. Iar Abrskil se socotea deopotrivă cu Dumnezeu (...) (LA 23, p. 310).

Legendele cerkeze înfăţişează conflictul în linii şi mai categorice: uriaşul încătuşat a încercat să-l dea jos cu forţa pe Dumnszra şi să i se pună în loc; iar perechea sa din alte variante proclamă cu trufie: „Eu sunt Dumnezeu!" (*ssth se*). Ştim că această concepţie nu este nouă în Caucaz, dat fiind că versiunea armeană aşternută în scris în sec. V o formula deja: după Eznik, armenii „necredincioşi" cred că eroul Artawază va scăpa într-o zi de captivitate ca să „pună stăpânire pe lumea aceasta" (cf. mai sus, pp. 105 – 107). A se vedea şi istorisirea georgiană despre Jadal şi fiul său Amirani, exemplară sub raportul conflictului asupra „suveranităţii". Şi în Caucaz, şi în Grecia, printr-o mulţime de forme diverse, acesta este unul dintre principalele resorturi ale acţiunii.

Darnica natură: vis sau nostalgie

Dar acest resort nu este nici singurul, nici cel mai puternic, într-adevăr, strădaniile răzvrătitului de a zădărnici sau de a uzurpa puterea lui Dumnezeu nu sunt decât manifestările exterioare ale unui fenomen mult mai adânc, a cărui semnificaţie depăşeşte cu mult o simplă înclinaţie către o nesupunere, la urma urmei, gratuită. Lucrul acesta e valabil şi pentru Prometeu, şi pentru Amirani. Cu toate acestea, încă de la început, „motivările" lor respective îi opun iarăşi unul altuia; ne găsim aici în prezenţa uneia dintre cele mai clare disparităţi dintre cele două ansambluri mitice.

Prometeu este, sau doreşte să fie, binefăcătorul omenirii: el îi asigură acesteia partea cea mai bună din cadrul sacrificiului şi îi dă înapoi focul care îi fusese luat. Oamenii îi mai datorează – deşi lucrul

acesta nu apare la Hesiod, iar Eschil, dimpotrivă, se arată poate chiar prea generos în această privinţă – toate tehnicile care derivă din stăpânirea focului; aşa cum o spune însuşi Prometeu.

Ascuns izvor al focului, într-o nuia-nfundat, De mine prins pe-ascuns, ce muritorilor le-a fost Un dascăl pentru orice meşteşug şi de bogat folos (*didaskalos tekhnes pases*, v. 109 – 111 j

[Făcul]

Din care multe meşteşuguri bine-or învăţa

(iar *tekhnas*, v. 254) Tot meşteşugul muritorii de la Prometeu îl au

(din nou *pasai tekhnai*, *v*. 506J.

El se conformează deci imaginii obişnuite despre *culture heroe* [„eroul civilizator”].

În schimb, Amirani nu le aduce nimic oamenilor, în afară de distrugerea demonilor şi a monştrilor htonieni. Ba chiar el provoacă pustiirea! parţială a lumii, şi putem spune fără să exagerăm că aspectul cel mai fast al activităţii sale se măr\ gineşte la indiferenţa de care dă dovadă faţă de soarta omenirii, care scapă loviturilor sale, cel! puţin după majoritatea versiunilor georgiene. i Incompatibilitatea pare deci totală. Totuşi, consecinţele actelor lui Prometeu nu răspund? intenţiilor care le însufleţesc, iar contradicţia aceasta se întinde asupra întregii sale biografii. El însuşi Titan, îi trădează pe Titani şi trece în tabăra vrăjmaşă (Eschil, *Prometeu înlănţuit*, v. 205 – 221). Zeu, el îi trădează pe zei şi trece în tabăra muritorilor. Prieten al oamenilor, prin fiecare dintre isprăvile sale el este sursa câte unei nenorociri abătute asupra omenirii: trucând ospăţul de după sacrificiul de la Mekone, el face să se ajungă la luarea înapoi a focului; sustrăgându-i-l lui Zeus, el duce la crearea primei femei, a „acestui rău aşa frumos” 43. El, care este atotştiutorul (încât ştie chiar mai multe decât Zeus însuşi), clarvăzătorul, se încăpăţânează în întreprinderi al căror funest sfârşit îl cunoaşte dinainte, atât pentru, sine, cât şi pentru oamenii pe care-i ocroteste:

Dar ce zic eu? Tot viitorul dinainte, pas cu pas, îl ştiu, şi peste mine niciodată nu va da Vreun rău neaşteptat... (Eschil, v. 101 – 103).

...ci eu pe toate astea le-am ştiut cu voie, da, cu voie am greşit, nu voi tăgădui!

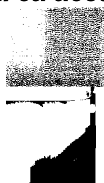
(ibid. v. 265 – 266.).

Mai inteligent decât oricine, el urzeşte vicleşuguri despre care ştie prea bine că nu vor înşela pe nimeni. Ţelurile şi stratagemele i se întorc fără greş împotrivă, lui şi alor săi, fără ca el să o ignore din capul locului. Facerea de bine, inteligenţa, atotştiinţa sunt harurile lui; facerea de rău, neiscusinţa, neprevederea, iată ce-i este dat.

Această aparentă disociere a personalităţii revelă o ambiguitate fundamentală, în lipsa căreia aceşti actori ai mitului, care asumă rolul motorului creaţiunii, nu ar fi în măsură să-şi îndeplinească funcţia: cea de a fi un mecanism nonconformist, a cărui intervenţie declanşează mutaţii neprevăzute. Vom. lua seama că Prometeu este cel care pune în mişcare activitatea creatoare a lui Zeus şi îl provoacă la anumite inovaţii care au drept rezultat statutul umanităţii actuale (adică al celei contemporane cu Hesiod).

În compensaţie, el le inspiră oamenilor sentimente contradictorii. Lucrul acesta nu iese la iveală la Eschil, cu totul câştigat de eroul său; dar el este foarte clar, în schimb, la Hesiod, care apreciază bunele intenţii ale Titanului şi căruia i se face milă de el: „bunul fecior (*eus pais*) al lui Iapet” (*Teogonia*, v. 565; *Muncişi zile*, v. 50); „binefăcătorul Prometeu” (*Teogonia*, v.614 j; dar, în acelaşi timp, poetul înţelege motivele lui Zeus şi nu dezaprobă principiul însuşi al modului lui de a acţiona, dat fiind că el măsoară – şi exprimă cu pregnanţă – imensitatea nenorocirilor pe care unele isprăvi necugetate le-au adus pe vecie asupra omenirii. Iar el nu vorbeşte numai în propriul său nume: în mod cu totul vădit, el formulează felul de a gândi al micilor ţărani din Beoţia, care îi populează *Muncile* şi a căror optica o adoptă în toate privinţele, mergând până la a se face purtătorul lor de cuvânt într-un număr de revendicări foarte precise44.

Ştim că aceeaşi este şi judecata ţăranului din Georgia asupra lui Amirani: consensul popular este alcătuit dintr-un amestec de dezavuare şi de simpatie. Originea acestor sentimente întreţesute a fost analizată pe larg (v. mai sus, pp. 214 – 217). Muntenii din Caucaz acceptă condamnarea eroului laolaltă cu captivitatea care îi urmează pentru că aceasta garantează supravieţuirea societăţii



I«—!
ffjp%f
— Vre-jw – %
,
— s – f-” – l.
* ţ-i, «? – *3 r ţiff fau. JKIT a. O „& 4<s” sr>g<lă «s j!”
— W-ÎX” SfcâK „S” A” Or» 2”.
%—ia: îşi? %
— 7Z? * – v – b «Ta-TE. – Jşi –, S 4VSC, SfeSS”:
„Î & IS S1
„” – ” Z* * *” – ”! lfe ” ”1 î» – K – S – P – i-C – xj-.; s, *3 ffi-<i-l/i-a.
ea îştefit», imtemeiată p «produsţie şi pe schimbul matrimonial. Dar ei simt totodată o tainică atracţie faţă de genul de viaţă pe care îl întrupează Ami-rani şi pe care l-ar instaura eliberarea lui, într-o lume în care se *poate lua fără compensaţie*, după nevoi sau pofte,

înfruptându-se din bogăţiile naturii şi luând pe sus femeile acolo unde sunt la îndemână. Un grup însemnat de versiuni georgiene, mitologia abhază şi credinţele arhaice armeneşti au exploatat una dintre orientările pe care le promitea această dualitate, asimilând domnia lui Amirani, a lui Abrskil şi a lui Artawază cu vârsta de aur a omenirii.

Ga şi înlănţuiţii caucazieni, Prometeu ia rolul de campion al unei concepţii asupra lumii incom patibilă cu cea pe care o înfăptuieşte, o apără şi o menţine Zeul suprem. Dacă el i se opune lui Zeusv aceasta este, într-adevăr, pentru a împiedica

schimbările şi pentru a păstra starea veche a:

lucrurilor. Aventura Titanului marchează o falie

decisivă în istoria omenirii: mai înainte, oamenii nu cultivau pământul, care îi îmbelşuga de la sine

cu roadele sale: f

Mai înainte ale oamenilor neamuri pe pământ trăiau] Departe şi la adăpost de rele şi feriţi de truda grea;

(*Munci şi zile*, v. 90 – 91 j.

...şi toate cele bune

A lor erau; bogata glie de la sine rod dădea îmbelşugat şi fără preget, iară ei şi mulţumiţi şi paşnici îşi vedeau de treburi, printre multe bunuri (*ibid*., v. 116 – 119).

Ei dispuneau, fără niciun efort tehnic, de focul ceresc, dăruit din belşug (v. mai jos, pp. 280 – 281). Ei nu cunoşteau cel mai de seamă rău, cel pe care *femeia* îl reprezintă pentru o întreagă tradiţie grecească, şi mai ales pentru Hesiod45:

[Din Pandora]

Din ea se trage neamul femeiesc, de piază rea, Cumplit blestem trăind alături de bărbaţii muritori (*Teogonia*, v. 591 – 592).

Într-adevăr, înainte de Prometeu oamenii se năşteau din pământ (erau *gegeneis*). Nefericita lui iniţiativă i-a adus bietei omeniri pierderea *autokhtoniei* („a naşterii din pământul însuşi”), a celui mai de preţ dintre toate bunurile:

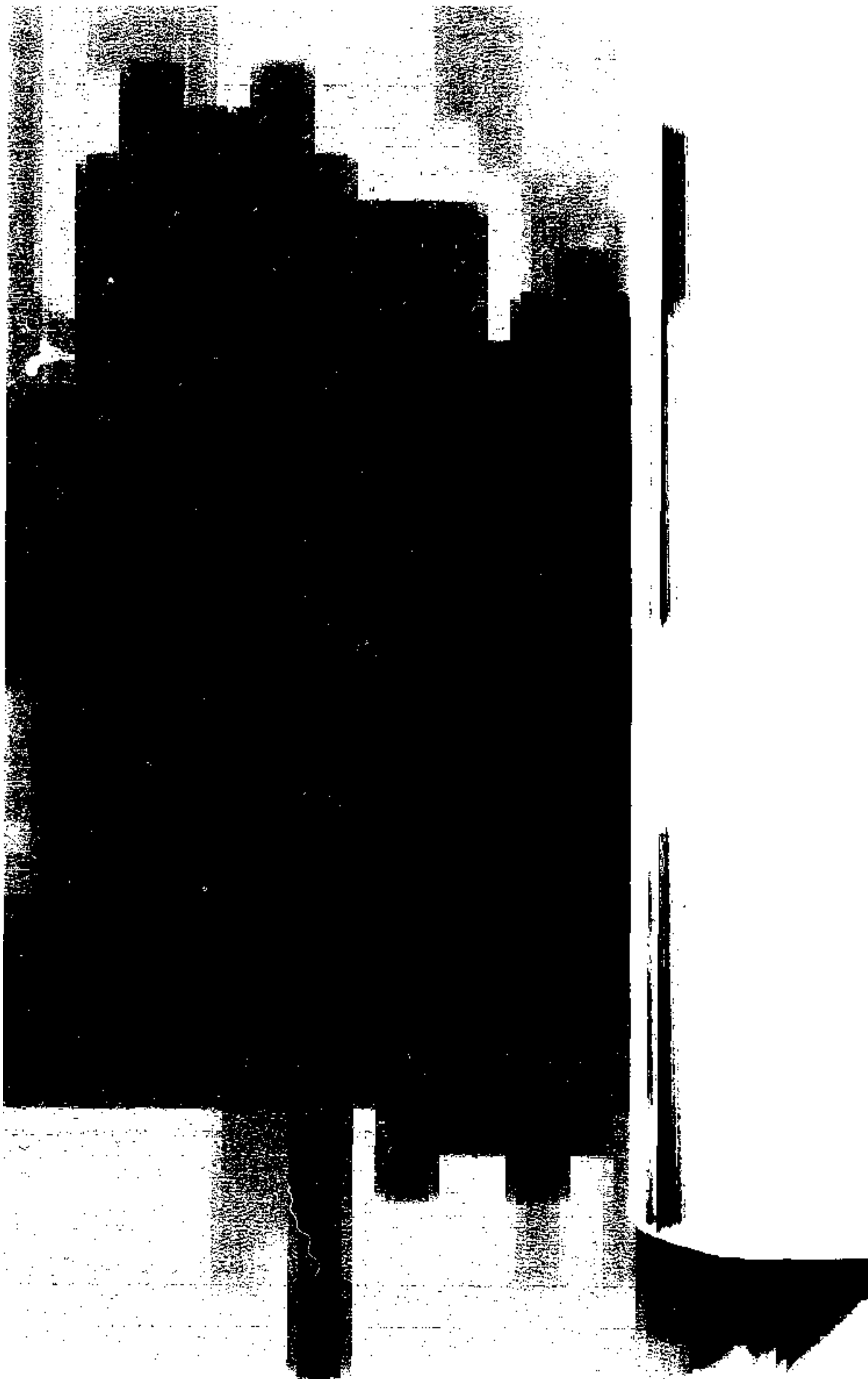
Şi totuşi, muritorilor bărbaţi le-a pus alături Zeus, Ce tună din înalt, un rău, femeile-nsoţite tot mereu cu truda grea, şi iar în loc de bine el le-a dat un rău (*ibid*., v. 600 – 602 j.

Pe scurt, nici muncă, nici meşteşug, nici căsătorie: aşa se defineşte genul de viaţă pe care Prometeu se străduieşte zadarnic să-l

salveze. Dacă Titanul ar fi izbutit în încercările sale, blocând avântul înnoitor al lui Zeus, omul nu ar fi trebuit să îndure nici truda de a produce, nici constrângerile sociale: i-ar fi fost de ajuns, ca odinioară, să ia ceea ce îi oferă darnica natură, fără să dea nimic în schimb.

Aici se opun două concepţii asupra raportului dintre om şi lumea naturală. Contrastul este atât de puternic, încât uneori s-a văzut în el expresia unei concurenţe istorice între două tipuri de economie, unul întemeiat pe cultura arbuştilor, continuând era culegătorilor, celălalt pe producţia agricolă, în primul rând cerealieră, în care ţăranul nu dobândeşte roadele pământului decât după ce a investit în el sămânţă şi sudoare. J. Jeanmaire pune în balanţă pe de o parte „această arboricultură, continuarea mai departe a economiei bazate pe cules şi al cărei produs este, mai întâi, un dar al naturii", şi pe de altă parte „legea lui Zeus şi a Demetrei", după care „glia nu produce decât stropită cu sudoare. Pământul de arat cu trudă, pământul în care este investită truda46, ogoare şi munci, *erga*, în greceşte este unul şi acelaşi cuvânt" (Jeanmaire, 1950, p. 31).

Fie că acest divorţ între două moduri de apropiere a bunurilor naturale ţine de memoria istorică sau de imaginaţia conceptuală, vedem că, în orice caz, nu ne aflăm departe de gesta caucaziană, încă din 1926, G. Dumezil surprindea în ea exprimarea mitică a „unui conflict între civilizaţii": „Sulpiciul lui Amiran este, fără îndoială, martorul unui conflict între civilizaţii" („Amiran et son chien", 1926, p. 45). Iar fabula armenească



a pâinii omeneşti făcute din sudoare nu ar sluţi *Muncile* lui Hesiod. De altfel nici doctrina formulată de muntenii georgieni:

Femeia a fost creată de diavol. Iată de ce femeia este amăgitoare şi îl împinge pe bărbat să greşească. Iată de ce psavii socotesc că nu se cade să le arăţi respect femeilor (Vaja Psavela, VII, p. 53).

Misoginism

Trebuie să insistăm asupra unui fapt capital deopotrivă pentru comparaţia propriu-zisă şi pentru problemele istorice pe care le suscită: existenţa unei duble antinomii, felurit exploatată şi formulată de fiecare dintre cele două ansambluri mitice, dar având efect, şi în unul şi în celălalt, asupra aceloraşi sectoare ale societăţii şi ale activităţii omeneşti: asupra căsătoriei şi a tehnicilor bazate pe foc, personificate respectiv de femeie şi de fierar. Aceste două fascicole de relaţii contrastante care răzbat la suprafaţa povestirii mitice nu sunt pur şi simplu juxtapuse, ci se arată a fi, dimpotrivă, de nedespărţit, până într-atât, încât nu este uşor să le tratăm unul după celălalt, în plus, ele nu rezultă dintr-o înserare sau dintr-o aranjare arbitrară şi nu reprezintă un fenomen întâmplător, izolat: şi unul şi celălalt sunt legate de cea mai mare parte dintre trăsăturile fundamentale ale mitului şi comportă, pe deasupra, unele pre



Captivitatea celui supus chinului garantează, atât în Grecia, cât şi în Caucaz, expedierea erei belşugului într-un univers ireal şi păstrarea omenirii în starea dorită de Dumnezeul suprem. Principala diferenţă dintre MP şi LA tine, cel puţin în această privinţă, de orientarea lor respectivă în raport cu timpul şi cu istoria, distanţa traducându-se prin apelul la două sectoare deosebite ale domeniului imaginar. Mitologul grec situează „vârsta de aur" în trecut şi simte nostalgie şi regret faţă de ea, pe când povestitorii caucazieni o leagă de o perspectivă eshatologică şi visează la ea mai degrabă decât să plângă după ea.

lungiri religioase, ideologice, care se dovedesc adesea de acelaşi ordin în Caucaz şi în Grecia.

În lumea aşa cum o voia Prometeu pentru omenire femeia nu exista: dacă Prometeu ar fi avut câştig de cauză faţă de Zeus, oamenii ar fi continuat să se nască din pământ, fără să aibă vreo idee despre

spiţa femeiască şi despre capcanele ei.

Or, soarta a impus, în ironia sa, ca Prometeu să se afle, în mod indirect şi negativ, la originea celei dintâi femei. Să amintim faptele. Zeus ripostează la furtul focului în două feluri: înlănţuindu-l pe vinovat şi dând poruncă pentru făurirea Pandorei, din care

...se trage neamul femeiesc, de piază rea, Cumplit blestem trăind alături de bărbaţii muritori (*Teogonia*, v. 591 – 592J.

La porunca lui Zeus, Hefaistos o plămădeşte din ţărână, dându-i cea mai atrăgătoare înfăţişare femeiască. Zeiţele pricepute în ale gătelilor o împodobesc cu văluri şi giuvaieruri, mai cu seamă cununi şi şiraguri frumos lucrate de zeiescul făurar (*Teogonia*, v. 570 – 584; *Muncişi zile*, v. 59 – 82 j. Iar acest „rău aşa frumos" este apoi gata să funcţioneze, ca o „capcană-adâncă, fără de scăpare pentru oameni" (*Teogonia*, v. 585 şi 589 j. Făptura aceasta plăcută şi atrăgătoare la înfăţişare ascunde un fel de prăpăd faţă de care bărbatul se găseşte dezarmat. Căsătoria este pentru el un izvor de nenorociri, chiar dacă are parte de o soţie bună: „şi el chiar, toată viaţa, răul pentru bine şi-l măsoară" (*ibid*., v. 609 j. Desigur, capcana aceasta a nurilor seducători le este ursită bărbaţilor, dar, prin intermediul lor, ea îl priveşte şi pe Prometeu însuşi, aşa cum Hesiod o spune limpede, şi de mai multe ori. Urgia aceasta a fost creată „în schimbul focului" (*anti pyros*, *ibid*., v. 570), ca o replică imediată la furtul comis de către Titan, aşa cum are grijă Zeus să precizeze:

O, fiu al lui Iapet, ce ştii mai mult ca toţi! Te bucuri focul c-ai furat şi gândul înşelându-mi, Dar ţie şi-oamenilor viitori un răn cumplit adus-ai.



Căci lor, în locul focului, un rău le-oi da, de care cu toţii se vor veseli – să-şi ţină dragă-n sân năpasta (*Munci şi zile*, v. 54 – 58 j.

Prometeu este deci de două ori pedepsit de Zeus: pe de o parte, prin supliciul său şi prin continuările acestuia; pe de alta, prin mijlocirea femeii şi a înşelătoriilor acesteia.

Făptura creată de Hefaistos este înzestrată cu toţi nurii unei fete împodobite pentru nuntă. Ea este tocmai o mireasă tânără, o fecioară (*parthenos*, *Teogonia*, v. 572) pregătită pentru căsătorie 47. Dar sufletul pe care i-l insuflă Hermes, la porunca lui Zeus, nu are puritatea

pe care ar lăsa-o de aşteptat plăcuta şi feciorelnica ei înfăţişare:

Îi porunci lui Hermes, mesagerul, al lui Argos ucigaş, Să-i pună suflet de căţea (*kyneon noon*) şi o şireată fire (*ibid*., v. 67 – 68 j.

Ci-n piept îi puse mesagerul, al lui Argos ucigaş, Minciuni şi vorbe-nşelătoare şi-o şireată fire

(*ibid*., v. 77 – 78 j.

J.-P. Vernant rezumă astfel adevărata natură a celei dintâi femei:

Prin câinoşenia sufletului şi a temperamentului său, ea se învecinează cu firea dobitoacelor. (...) Iar vorbirea articulată pe care i-a hărăzit-o Zeus, ca şi oamenilor, nu-i slujeşte spre a spune ceea ce este, spre a-i comunica altuia adevărul, ci spre a ascunde adevărul sub minciună, spre a da existenţă, sub chipul cuvintelor, celor ce nu sunt, pentru a înşela mai uşor sufletul partenerilor ei masculini (1974, pp. 192 – 193).

Ştim că pedeapsa lui Amirani comportă şi ea, îne; felul ei, amestecul unei femei cu suflet câinos şi? cu vorbă aducătoare de nenorocire. Ea se mani – festă de mai multe ori şi în cadre diferite, dar imaginile acestea alcătuiesc laolaltă un ansamblu alei cărui componente pot fi comparate cu cele pe care le-am dezvăluit înlăuntrul mitului lui Prometeu.f

1. O soţie este cea care, amăgindu-şi soţul cu vorbe înşelătoare, provoacă repunerea finală în lanţuri a eroului, declanşând în mod indirect, închiderea temniţei lui de stâncă.

2. În elaborarea cinegetică a legendei, omolo gul lui Amirani este dat pierzării şi aruncat într-o

3.

genune în urma uneltirilor tinerei lui soţii, care acţionează în două feluri: pe de o parte, cu ajutorul unor vorbe mincinoase, convingându-l, împotriva oricărei judecăţi sănătoase, să se arunce în gol; pe de altă parte, cu ajutorul ademenirilor dragostei, dezvelindu-şi dalbul sân şi făcând să dea clinchet giuvaierurile cu care s-a împodobit. Vom lua seama că dorinţa fizică şi podoabele frumos lucrate se află la loc de cinste atât în LA, cât şi în MP (v. mai sus, p. 160).

3. Fără îndoială, nevasta funestă celui ţinut prizonier nu este cea dintâi femeie şi nu a fost făurită de geniul fierăriei, cel puţin nu în gesta propriu-zisă. Dar am văzut că unul dintre episoadele esenţiale, cel al expediţiei la Kadjii, este alcătuit după modelul unui mit celebru, care

explică întemeierea cultului şi a căsătoriei de către zeul Givargi. Una dintre raţiunile de a fi ale acestui mit constă în promovarea prototipului supranatural al femeii, în persoana atrăgătoarei şi primejdioasei demoniţe Samdzimari, înălţată la rang de zeiţă. Atracţia pe care ea o exercită asupra oamenilor, şi mai mult întărită de giuvaierurile cu care se împodobeşte, se înfăţişează drept o capcană, o amăgire care îi ascunde veritabila natură: înşelătoare şi literalmente animalică, de vreme ce, odată potolite poftele sale sexuale, ea se arată drept ceea ce este de fapt, o fiară respingătoare. Vom lua, pe de altă parte, seama căeaa fost, dacă nu făurită, cel puţin zămislită de un geniu făurar, de regele Kadjiilor (v. mai sus, pp. 48 – 49 şi mai ales pp. 185 – 186).

În sfârşit, şi acesta este esenţialul, domnia lui Amirani, dacă ar veni într-o zi, ar implica nimicirea spiţei femeieşti şi lipsa oricărei legături conjugale, după cum triumful lui Prometeu ar fi însemnat inexistenţa femeii şi a căsătoriei. Cei doi eroi sunt, într-adevăr, din aceeaşi, tabără: la polul opus faţă de o societate întemeiată pe înrudire şi pe perpetuarea prin mijlocirea soţiei. Ga o ironie a sorţii, şi unul şi celălalt sunt pedepsiţi prin intermediul unei femei. Batjocura este, de altfel, scoasă în evidenţă de însuşi Hesiod: chiar în clipa în care dă porunca de a o plămădi pe Pandora „Zeus „izbucneşte în râs” (Mu*nci şi* zi*le,* v. 59).

252

Dialectica fierarului şi structura profundă a mitului

O altă formă de ironie, de acelaşi ordin ca şi cea de mai înainte, contribuie şi ea la supliciul lui Prometeu, dar de astă dată cu privire la relaţiile lui cu fierarul şi cu artele focului. Aşa cum am văzut, după versiunea pe care a popularizat-o Eschil, Hefaistos, stăpânul. focului şi al fierăriei, este cel care-l încătuşează zdravăn de stâncă, cu ajutorul unor piroane din metal făurite chiar de el (Eschil, v. 12 – 80). Or, Titanul astfel înlănţuit de către zeul-fierar se află la obârşia tuturor

meşteşugurilor (*iekhnai*), pe care le-a dezvoltat şi le-a făcut cu putinţă procurându-i omenirii focul, sub speţa sa de acum pământească: vatra căminului care, prin intermediul lui, străluceşte printre muritori, nu este menită numai sacrificiului, ea fiind totodată cea a pregătirii alimentelor şi a meşteşugarului. A trecut mai bine de o jumătate de veac de când G. Dumezil subliniase „această valoare alimentară” a legendei lui Prometeu (1924, p. 103). După cum remarcă Jacqueline Duchemin: „Inventarea focului, atât în legenda lui Hermes, cât şi în cea a lui Prometeu, este pusă în legătură cu mitul sacrificiului primordial, care aduce cu sine în acelaşi timp şi arhetipul gătirii la foc a cărnii” (1974, p. 29, n. 8).

Dar mai ales aspectul meşteşugăresc al focului răpit de Prometeu este cel care pare a fi fost relevat de către imaginaţia grecească. Platon, în *Protagoras*, precizează că sustragerea s-a petrecut în atelierul comun al lui Hefaistos şi al Atenei: „ci intră pe ascuns în încăperea cea comună a Atenei şi a lui Hefaistos, în care le plăcea lor să lucreze, şi, furând meşteşugul cel cu foc al lui Hefaistos şi pe celălalt al Atenei, i-l dă omului” (321 e).

l

Cele două divinităţi sunt bucuros confundate între ele, atât în texte, cât şi în reprezentările figurative: gestul tehnic al specialistului care moşeşte ţeasta lui Zeus, îngreunată de fiica sa. te na, îi este atribuit ba lui Hefaistos (după pindar, *Olimpice*, VII, 35), ba lui Prometeu (după Buripide, *Ion*, v. 452 – 458). Se întâmpla chiar ca ei să fie înfăţişaţi laolaltă în acest rol, dacă îi dăm crezare scoliastului lui Sofocle şi celor mai mulţi dintre comentatori48. Atena secolului al V-lea î.e.n. îi asocia în cultul meşteşugarilor focului, care se desfăşura în cartierul Kerameikos, cu întrecerea de alergare cu făclii de la *Prometheia* şi de la Hephaistia49. Aceste două sărbători, ca şi *Khalkeia*, în cinstea lucrătorilor în metale, aveau loc în aceeaşi lună. Strânsele legături dintre cele două divinităţi i-au condus pe mulţi istorici către pura şi simpla lor identificare: după o doctrină, îndeobşte admisă, Hefaistos i-ar fi succedat lui Prometeu, zeu mai vechi, luând aceleaşi funcţiuni de protector al focului şi al metalurgiei50. M. Del-court inversează acest proces: Prometeu este cel care l-ar fi înlocuit pe Hefaistos (1957, pp. 156 – 157). N-are a face: oricare ar fi legătura pe care o presupunem între ei doi – de succesiune sau de completare

reciprocă –, ea a fost socotită destul de puternică pentru ca ei să fi fost considerați drept substituibili unul celuilalt. Cercetătorii helleniști nu făceau deci decât să se conformeze unei tradiții grecești vechi și bine stabilite. *Vom*. mai lua seama și la faptul că Eschil confirmă această strânsă legătură dintre zeul fierar și victima sa. Hefaistos nu prea dă dovadă de zel și se justifică astfel51:

„Nu-i puțin lucru o rudă și viața laolaltă" (Eschil, v. 39).

J. Duchemin remarcă pe drept cuvânt că există „un fel de schimb reciproc posibil între cei doi zei ai focului, Hefaistos și Prometeu" (1974, p. 53). Înlănțuit de zeul fierăriei, Prometeu poate fi substituit fierarului, cu toate că nu este așa ceva el însuși, și întreține strânse relații eu această breaslă. Ca și el, Amirani este pus în fiare de Kadjii, genii ale fierăriei, și, după o tradiție, aceasta se petrece cu ajutorul unui lanț făurit de meșteșugari-oameni. Cu toate acestea, și în pofida îndreptățite! un pe care le-o poartă, el li se substituie cu mai multe prilejuri: își făurește singur sabia, smulgându-le uneltele unor meseriași nepricepuți; în fiecare an, dă lovitura fatală de ciocan și se încătușează iarăși pe sine însuși, alături de fierarii cei adevărați sau chiar în locul lor; uneori este închipuit ca fiu al unui fierar etc. (v. mai sus, pp. 198 – 200).

Trebuie subliniat că această „schimbare reciprocă", așa cum o numește J. Duchemin, se manifestă în Caucaz la fel ca în Grecia: grosul tradiției nu-l arată pe erou ca pe un fierar, iar substituirea are loc doar în unele tradiții paralele și, în fond, secundare. Se pare tocmai că, pentru MP ca și pentru LA, aceste două imagini ale răzvrătitului – ca victimă sau ca înlocuitor al fierarului – aparțin unor sectoare deosebite ale domeniului imaginar, cu toate că ele pot, uneori, să fie reunite. Faptul este important, dat fiind că el ne îndeamnă să credem că această dualitate a reprezentărilor ar trebui să fie legată de însuși fondul mitului, într-adevăr, dacă înțelegem că relația dintre fierar «i Prometeu a putut fi impusă de intimitatea lor comună cu focul, nu vedem, în schimb, de ce Amirani, dușman jurat al vetrei sub toate formele ei, trebuia să se vadă implicat în aceeași configurație. De aici tragem concluzia că legătura, și mai paradoxală pentru Amirani decât pentru Prometeu, este rezultatul unei necesități profunda, anterioare alcătuirii gestei caucaziene: ceea ce se justifică în MP devine gratuit în LA. O constrângere din afară își va fi făcut simțite efectele.

Spre deosebire de Prometeu, eroul caucazian nu se află la obârşia meşteşugurilor fierăriei şi, în general, ale focului: lucrurile stau tocmai dimpotrivă, iar capitolul următor va trebui să dea seama asupra acestei inversări. Totuşi, deosebirea este atenuată de doi factori. Mai întâi, prin fami

Ilaritatea episodică, ba chiar prin intimitatea dintre Amirani şi lumea fierarilor. Apoi, mitul lui Givargi, care este corespondentul teologic al eroului, dă un alt fel de exprimare acestei legături pe care gesta nu face decât să o schiţeze: zeul-duşman al fierarilor – cărora le nimiceşte reprezentanţii supranaturali – întemeiază în acelaşi timp fierăria şi prelucrarea metalelor. Dacă acceptăm ideea că evidenta analogie dintre expediţia zeului şi cea a lui Amirani la Kadjii nu este un efect al întâmplării – şi de ce ar fi oare? –, vom admite deopotrivă că „paradoxul fierarilor" s-a putut transpune, în cadre diferite şi la mai multe niveluri, în trei configuraţii disparate ca formă, dar apropiate prin structura lor. Aceasta din urmă poate fi rezumată astfel: eroul, oricare ar fi genul literar în care se manifestă, păstrează o dublă legătură, pozitivă şi negativă, cu domeniul fierăriei, în mitul grecesc, ca şi în mitul georgian al zeului Givargi, trăsătura pozitivă constă în întemeierea meşteşugurilor focului; pe când în gesta lui Amirani – o formă atenuată –, ea nu apare decât prin tangenţe (substituirea fierarilor prin erou etc.). Trăsătura negativă este supusă unei inversări când trecem de la Prometeu la Givargi şi la Amirani: zeul şi eroul georgian nimicesc geniile fierăriei, pe când Prometeu este, dimpotrivă, victima lor. În schimb, ca şi acesta din urmă, Amirani este pedepsit de fierari. În pofida acestor deformări, dialectica lui *pentru* şi a lui *contra* se păstrează şi îşi face simţite efectele în cele trei tipuri de povestire confruntate.

Să mai amintim, în sfârşit, că dacă dorim să desprindem *lecţia dată de mit*, fie că e vorba de MP sau de LA, trebuie să punem în paralelă două stări ale lumii, de vreme ce avem de a face cu fabule istorice sau eshatologice: pe de o parte, omenirea aşa cum este ea, iar pe de alta, cum ar fi fost ea dacă înfruntarea cu Dumnezeu nu ar fi avut loc. Bilanţul este atunci acelaşi şi pentru MP, şi pentru LA. Era de faţă le impune oamenilor căsătoria, producţia agricolă şi munca în

Iziglu fierărie; acesta este reperul fix al comparaţiei, acelaşi, cu mici diferenţe, în Grecia şi în Caucaz & 2. Celălalt termen este aruncat în trecut de către greci şi proiectat în viitor de către caucazieni, în cadrul preistoric al MP, este vorba despre lumea aşa cum ar fi fost ea dacă Prometeu nu s-ar fi amestecat: nu există nici femeia, nici agricultura, nici meşteşugurile focului, deci nici fierarii, în perspectiva ultraistorică din LA, este vorba, dimpotrivă, despre lumea aşa cum ar ajunge ea dacă Amirani şi-ar rupe lanţurile: fără femei, fără plugărit, fără fierari. Privirea retrospectivă caracteristică pentru MP şi cea ţ prospectivă tipică pentru LA vădesc, şi una, şi cealaltă, o imagine comună asupra omenirii din afara prezentului: un clişeu negativ, în care componentele societăţii reale nu sunt marcate decât prin goluri sau prin spaţii albe.

În ciuda aparenţelor şi pe dedesubtul deosebirilor dintre instrumentarele alegorice de care se folosesc, respectiv, mitul grecesc şi gesta caucaziană, amândouă tratează de fapt aceleaşi probleme, care privesc posibilitatea, viabilitatea cu greu admisă a condiţiei umane, în datele ei esenţiale: perpetuarea speciei prin intermediul femeii şi mânuirea meşteşugurilor focului. Mixturile pe care le reprezintă căsătoria şi vatra căminului p amintesc nu sunt uşor de gândit şi de conceput fără paradox, atât pentru grecii din antichitate, cât şi pentru muntenii din Georgia. Dificultăţile inerente unei atare operaţiuni se traduc prin însuşi jocul antinomiilor conjugate, totodată negând şi scoţând în relief femeia şi fierarul. Ştim că această dialectică a contrariilor se îmbină în MP în jurul focului pământesc, iar în IA în jurul căminului omenesc: tocmai în jurul acestui reper viu se situează deosebirile dintre cer şi pământ, dintre bărbaţi şi femei, dintre lumea belşugului şi cea a lipsei, adică, într-un cuvânt, procedurile schimbului, oricare i-ar fi termenii şi orientarea.

De aici, şi importanţa pe care o capătă contrastul flagrant dintre atitudinea lui Prometeu faţă de foc şi cea a ha Amirani; aflate la poli opuşi, ele Dovedesc o puternică distorsiune între cele două ansambluri mitice. Această răsturnare trebuie explicată, dacă este cu putinţă; în orice caz, mecanismul ei se cuvine să fie lămurit.

Capitolul al VII-lea REGĂSIREA FOCULUI

l

Şi, spuse: *„Fiule, văzut-ai focul Cel trecător şi pe cel veşnic”* …

Dante, Purgatoriul, *XXVII*, v. *127 – 12S*

Tema redo Mndirii focului

Lăsând la o parte rolul vulturului, care va face obiectul unui alt capitol, diferenţa cea mai izbitoare dintre povestea lui Prometeu şi cea a lui Amirani priveşte tema focului răpit şi dat oamenilor: centrală în mitul grecesc, ea lipseşte din cele mai multe dintre legendele georgiene pe care le cunoaştem. Trebuie să amintim că este vorba mai puţin despre *lipsa* focului, cât despre *negarea* lui sistematică, prin mijlocirea unor purtări care îl refuză sau îl nimicesc, în mod material şi în mod simbolic (cf. mai sus, pp. 202 – 209). Deci tocmai contrariul faţă de cele întreprinse de Prometeu. De astă dată, distanţa dintre MP şi LA un afectează numai conţinuturile mitice, ci pune în cauză şi ritualurile de care se află legată fiecare dintre aceste istorisiri: iar ele se dovedesc a fi dotate cu semne contrare în privinţa focului. În pofida calităţii sale de zeu, Prometeu nu apare decât într-un singur cult, cel care îi poartă numele: *Prometheia*. Noi ştim în ce constă acesta, în esenţă: el marchează reaprinderea focurilor stinse, sau cel puţin înnoirea lor, practicate în cursul unei *lampadedromia*, al unei alergări cu făclii. Această înnoire a focurilor avea loc în



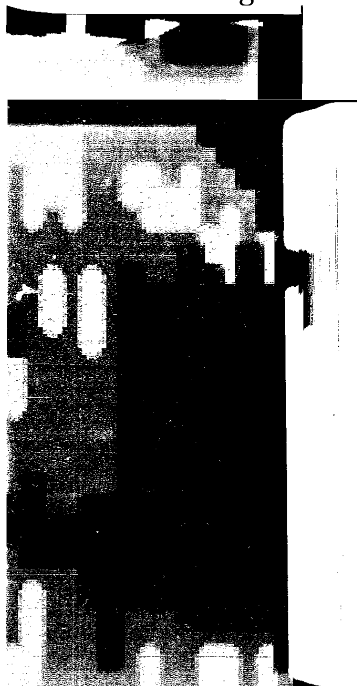
fiecare an, în luna numită *Pyanepsion* (cca. 15 octombrie – 15 noiembrie) *1*.

Am văzut că Amirani se află şi el implicat în ritualurile înnoirii periodice a focurilor, dar cu o orientare hotărât inversă: împotriva lui sunt aprinse din nou vetrele ameninţate sau lungă vreme întrebuinţate, într-adevăr, focurile nu pot primi iarăşi viaţă decât cu preţul captivităţii eroului; iar înnoirea lor anuală coincide cu propria lui repunere în lanţuri (v. mai sus, pp. 115 – 118).

Această inversare este remarcabilă: reaprinderea focurilor cere, în Grecia, participarea pozitivă a lui Pronie teu – calificat el însuşi drept „purtător al focului" (*pyrphoros*) –, în vreme ce, în Caucaz, ea presupune înlăturarea lui Amirani. Această răsturnare a valorilor nu face, de altfel, decât să prelungească şi să confirme procesul pe care l-am văzut desfăşurându-se cu privire la funcţiile vulturului: în MP el este un agent al torturii, pe când în LA el devine un ajutor al victimei. Mecanismul acesta a afectat deci un întreg sector al povestirii mitice, acel sector care pune în acţiune totodată şi vulturul, şi focul. Această

importantă constatare – la care vom reveni mai departe – nu ne interzice nicidecum să căutăm urmele sau primele linii ale unei răpiri a focului în cadrul gestei georgiene: în ciuda inversării pe care o suferă, motivul acesta poate foarte bine să se fi păstrat şi sub forma sa directă şi să coexiste în legendă alături de propria sa imagine răsturnată. Vom vedea îndată că aşa şi stau lucrurile şi că cel puţin o versiune prezintă această înfăţişare contrastantă, alăturând cele două opuse, tema focului răpit şi oglindirea sa inversată.

Dar să-l căutăm mai întâi nu invers, ci pe faţă. La drept vorbind, comentatorii caucazieni au găsit adesea focul acolo unde nici nu era sau unde nici nu trebuia să fie, cel puţin sub forma pe care o îmbrăca în acel loc. Unele însemnări nevinovate ale povestitorilor au fost interpretate drept semne ale prezenţei sale insidioase. De pildă, mai multe versiuni din Georgia răsăriteană



(Kartli, Psavi etc.) descriu cu vioiciune şi cu realism lupta în duel dintre Amirani şi regele Kadjiilor. Acesta, ca şi mulţi alţi demoni caucazieni, are drept coif, platoşă sau scut – sau toate trei la un loc – nişte pietre de moară, deci nişte roţi uriaşe de piatră; de fiecare dată când sabia eroului îl loveşte pe vrăjmaş „sar roiuri de scântei” (LA l şi

passim). De aici s-a conchis că regele Kadjiilor era un stăpân al focului 2. Do fapt, imaginea aceasta este dictată doar de coerenţa romanescă: dacă o sabie de fier sau de oţel izbeşte cu putere într-un coif de piatră (LA l, p. 331), nu se poate ca lovitura să nu facă să sară scântei! într-o poveste nu totul este simbol, iar realismul povestitorului nu poate fi investit în mod automat cu o intenţie alegorică. S-a mai căutat şi transformarea „logodnicei" răpite de Amirani într-o „fiică a soarelui" sau într-o „femeie-soare", iar răpirea ei n-ar reprezenta decât un echivalent romanţat al furtului focului3. Filosoful Nucu-bidze nu se teme chiar să scrie: „Eroul răpeşte focul din cer ca să-l aducă pe pământ. În fapt, aceasta se petrece sub înfăţişarea răpirii frumoasei Kamar, personificare a focului ceresc, dar focul real este şi el adus înapoi pe pământ şi introdus în producţie, în prelucrarea fierului" 4.

Or, în aceste texte, nimic, niciun fel de însemnare nu îngăduie o atare asimilare. Niciuna dintre numeroasele variante care cuprind acest episod al logodnicei cucerite nu face nici cea mai mică aluzie, fie şi sub vreo formă simbolică sau poetică, la focul ceresc, ba şi mai puţin la prezenţa lui „reală" pe pământ.

Cu toate acestea, nu era deloc nevoie de o astfel de chinuire a materialului spre a-l face să spună ceea ce el nu spune, atunci când o seamă de variante formulează în mod limpede furtul focului. Patru izvoare stau drept mărturie:

1. În *Istoria Georgiei* pe care a publicat-o în 1848, prinţul Teimuraz Bagrat ioni menţionează o istorisire k axetă (din Georgia de Răsărit), în care Amirani apare drept hoţ al focului ceresc (LA 46, Qikovani, 1966, p. 106).

2. Aceeaşi însemnare apare şi în varianta
2 uruli (din Georgia de Apus), publicată de
Toidze în 1896 (LA 47, S.M.O.M.P.K., XXI.
Tbilisi, 1896).

3. Într-un comentariu la frumoasa lui trage die „Medeea", Ak ak-i G'ereteli face aluzie la o tradiţie populară în care figura de asemenea această temă 5.

4. În sfârşit, M. Cikovani semnalează o vorsiune inedită, pe care a cules-o în 1943 în Imeretia:

Colhoznicul Kuxalasvili ne-a povestit un fragment din legenda lui Amirani, de unde reiese că eroul înlănţuit a fost osândit pentru că a

răpit focul” 6.

Comparatistul, angajat într-o dificilă paralelă între mitul grecesc şi gesta caucaziană, ar trebui să se socotească fericit: iată deci tema aceea a focului răpit, a cărei lipsă părea să facă să eşueze întreaga confruntare!

Dar, de fapt, nu sunt convins că e aşa: mireasa e prea frumoasă sau, mai degrabă, focul acela este prea prometeic. Nu pare verosimil ca răpirea focului să fi străbătut mai mult de douăzeci de veacuri fără să sufere nicio modificare, spre a fi regăsită într-o povestire romanescă – fie ea şi epică – sub forma unei simple declaraţii: „Amirani a fost înlănţuit pentru că a răpit focul ceresc şi l-a dat oamenilor”.

Nu prezenţa însăşi a motivului, ci felul său de a se manifesta, formularea sa este cea care trezeşte bănuiala. Buna-credinţă a povestitorilor nu este pusă la îndoială, dar rămâneândoielnică vechimea şi calitatea izvorului care le-a impus această convingere. Ne putem teme că aceasta se trage de la cei care au făcut odinioară anchetele folclorice, mult prea înclinaţi să sugereze răspunsul pe care îl aşteptau. Aceasta, cu atât mai mult cu cât savanţii de la sfârşitul sec. XVIII şi din sec. XIX erau tocmai cei care descopereau, traduceau şi difuzau mitologia antică reînviată, °u un entuziasm demn de lăudat, dar îngrijorător Pentru ştiinţa folclorului. Putem crede că unii amtre ei le-au sugerat fără să vrea povestitorilor



populari ideea că eroul încătuşat furase focul din cer.

Pornind de la această nevinovată ingerinţă se va fi răspândit o atare convingere şi va fi intrat în tradiţia orală. Dacă ar fi fost altfel dacă motivul ar fi avut la obârşie un îndepărtat prototip uitat, el ar fi reapărut sub o altă formă aşa cum arată acum – ca un enunţ asupra a *ceva ce se ştie* despre Amirani –, el este prea aproape de modelul grecesc.

Pentru ca tema cuceririi focului să poată fi admisă, trebuie ca ea să răsară de pe urma unei imagini sau a unei asociaţii simbolice, sau urmare a unei secvenţe narative, a unui episi secundar ori chiar a unui simplu motiv de bas: Oricum, sub un aspect care să dea dovadă de uzu anilor şi de deformarea datorată prelucrării domeniului imaginar. Memoria zisă „colectivă” nu este un dulap de vechituri, ci o maşinărie mereu activă, care supune materialul unei elaborări reînnoite fără

încetare. Produsul final, oricare ar fi momentul în care îl prindem, trebuie să păstreze urma remodelărilor şi a filtrărilor pe care le-a suferit; altfel spus, tema care a slujit drept punct de plecare nu mai poate fi imediat recunoscută la sosire. Ajustată – şi ca atare deformată – de cei care au mânuit-o vreme de veacuri, ea se înserează de acum într-un tipar care nu mai este cel al civilizaţiei de la obârşie, chiar dacă refacerile acestea succesive au fost îndeplinite în sânul unuia şi aceluiaşi neam. Cu atât mai mult, dacă întregul proces este modificat de intervenţia unei culturi străine.

Tipul acesta de problemă îşi găseşte ilustrarea în epopeea cerkeză, care tratează în două feluri tema focului pierdut şi redobândit. Una dintre variante, prea docilă faţă de un prototip celebru, rezultă în mod vădit dintr-un calc savant sau literar. Iat-o în esenţă, după versiunea kabarda (cerkeză răsăriteană):

„Zeul cel rău", uzurpatorul ceresc *Pak° e*, nemulţumit de Narţi pentru că nu i-au păstrat



nartea lui la un ospăţ de sacrificiu, le răpeşte focul:

„El dădu vetrele căminurilor Narţilor pradă nimir; „peste tot, el suflă şi stinse văpaia cea dătătoare de viaţă, ba dezgropa până şi cei mai mărunţi tăciuni" (*Narty*. *Kabardinsluj epos*, p. 298J.

Narţii îl trimit să recucerească acest bun vital pe unul dintre cei mai mari viteji ai lor, pe Nesren. Pak° e îl înlănţuie în vârful Elbrusului, apoi „îşi asmute vulturul asupra lui":

„Pasărea de pradă zboară până la viteazul apărător al Marţilor, cu ciocul scurmă în pieptul eroului, bea sânge chiar din inima semeţului Nesren, crâncen scormone cu pliscul în ficatul lui" (*ibid*., p. 299J.

Atunci marele Bataraz (Batraz de la oseţi) hotărăşte să-l elibereze pe prizonier şi să aducă focul înapoi. El îl ucide pe vulturul cel uriaş (ale cărui aripi acoperă o vale întreagă), trăgând două săgeţi, şi li-l aduce Narţilor pe Nesren, laolaltă cu focul (*ibid*., pp. 299 – 303).

Poemul kabardin, cu toate amplificările şi înfrumuseţările scumpe literaturii orale din aceste ţinuturi, se conformează pas cu pas istorisirilor lui Hesiod: ospăţul de după sacrificiul de la Mekone, în care Zeus primeşte partea cea mai rea; luarea focului, ca răzbunare; furtul comis – aici, redobândirea ratată – de către Prometeu;

pedepsirea lui: înlănţuit şi dat pradă sălbăticiei vulturului care îi sfârtecă ficatul; eliberarea lui de către marele erou Herakles, care ucide pasărea de pradă cu o săgeată 7.

Dar epopeea kabardină cunoaşte şi o altă legendă care povesteşte pierderea şi recucerirea focului, pe care nu avem, de astă dată, niciun niotiv să o suspectăm. Ea nu datorează nimic influenţei lui Prometeu, iar rustica ei simplitate ne arată, ea singură, că însăşi ideea dispariţiei şi regăsirii focului nu este de origine savantă sau literară: motivul se înserează într-un şir de evenimente familiare folclorului. Iar lupta de la sfârşit, împotriva unui uriaş, face parte din mersul obişnuit al basmelor şi al legendelor populare.

Totul începe prin una dintre acele ierni de urgie al căror secret par să-l deţină poveştius caucaziene. Geruri grozav de aspre şi ninsori e nu se mai văzuseră niciodată pun în primejdie. Însăşi supravieţuirea omenirii – adică, în cadrul epic dat, cea a Narţilor8: „Îndrăzneţii Narţi nu mai au foc deloc” (v. 32). Viteazul Sos ryko făgăduieşte să-l recucerească şi încearcă mai întâi trăgând cu săgeţi în stele:

Ci el luă şi trase cu o săgeată de oţel în steaua nopţii. Iar a nopţii stea

Se prăbuşeşte-n vuiet şi puzderii de scântei

(v. 87 – 90).

Narţii se bucură, dar prea devreme, pentru că prăbuşirea a stins focul ceresc:

Dar spaima iar le strânge inimile-n piept: Pe dată steaua-n cer s-a stins, Pierzându-se-n pustiu… (v. 94 – 96).

Atunci Sosryko pleacă în căutarea unei flăcări mai puţin pieritoare şi mai uşor de ajuns. El mi întârzie să o descopere jucându-şi limbile în mijlocul unei incinte cu şase metereze şi păzită de un uriaş adormit, el însuşi, pare-se, făcut covrig de jur-împrejur şi alcătuind ca un fel de a opta întăritură înăuntru9. Sosryko ia un tăciune, dar o scânteie mică se desprinde şi cade. atingându-l pe uriaş la ochi şi arzându-i sprânceana. Trezindu-se, acesta se aruncă în urmărirea eroului. Urmează un şir de provocări primite şi duse la bun sfârşit, până la înfrângerea finală a uriaşului, ajuns să fie îngropat în gheaţă până la gât, astfel că Sosryko îi poate tăia capul fără greutate (v. 98 – 541). La sfârşit, el le aduce Narţilor prada sa:

Iar Sosryko ajunse la ai săi în fuga calului şi-aprinse-un foc

fierbinte, arzător…

Gesta lui Amirani conţine şi ea un episod care istoriseşte cum a fost omenirea lipsită de foc şi cum eroul i l-a înapoiat, ducându-se să-l răpească din sălaşul unui demon. Această identitate „subiectuală”, cum se spune în ruseşte, este susţinută şi prelungită, în ciuda unor diferenţe notabile.


[redacted]

prin intermediul unor asemănări care privesc unele raporturi semnificative, unele situaţii şi tehnici precise, precum şi o parte a scenariului central, întâlnirea dintre folclorul georgian şi cel caucazian din nord dovedeşte că redobândirea focului nu este un motiv izolat, datorat doar fanteziei unui povestitor prea înzestrat.

Arairani şi locul după LA 15

Versiunea în care figurează această temă alcătuieşte o foarte frumoasă povestire mitică, meritând să fie studiată în sine însăşi, dat fiind că este una exemplară în destule privinţe. Noi ne vom mărgini însă la esenţial. Textul a fost cules în Svanetia, în 1936. Alături de evenimentele indispensabile desfăşurării istorisirii, pe care le aflăm în totalitatea variantelor, povestitorul a strâns laolaltă, parcă după pofta inimii, diverse motive rare sau chiar insolite, dintre care cele mai multe nu mai sunt atestate în altă parte decât în câte un singur exemplu, ba chiar, cel mai adesea, doar sub o formă aluzivă. Totuşi, toate motivele, în afara furtului focului (schiţat, poate, într-o altă variantă, în LA 7), există cel puţin în una dintre cele cam o sută treizeci de versiuni publicate până astăzi. Acest fapt este unul de o mare importanţă, pentru că el arată că autorul cunoaşte bine ansamblul tradiţiilor privitoare la Amirani, inclusiv pe cele mai de necrezut, de vreme ce este singurul care le combină într-o povestire unică: el ştie mai multe asupra acestor lucruri decât toţi confraţii săi laolaltă. Nu este deci de mimare să descoperim tocmai la el episodul răpirii focului.

LA 15: Povestitorul îşi dovedeşte lipsa de conformism încă de la începutul istorisirii: tatăl care l-a zămislit pe Amirani este un fierar, iar tatăl lui „după lege” este cel mai tare om. din lume, şi el cu numele de Amirani. Fierarul aude ţipete de femeie, care îl duc într-o peşteră, pe vârful unui munte. Acolo el găseşte o femeie stranie şi frumoasă, în care, după cosiţele ei de aur, poate fi recunoscută zeiţa Dalí (al cărei nume nu este pomenit). Ea strigă aşa de tare pentru că

„Soţul ei, pe nume Amirani, a plecat la vânătoare şi nu s-a mai întors. Amirani acesta era un viteaz atât de tare, încât nu găsise niciodată pe lume pe cineva care să fie în stare să-l învingă” (p. 237).

Urmarea se desfăşoară după schema tradiţională: trei nopţi de dragoste, intervenţia răutăcioasă a soţiei fierarului, naşterea lui Amirani prin cezariană, gestaţia artificială într-o piele de tăuras, părăsirea copilului, lăsat lângă un izvor, adoptarea şi creşterea lui de către laman, împreună cu Badri şi Usip (cf. LA 2, v. mai sus, p. 26).

Avem de verificat autenticitatea a doua „anomalii”:

— Duşmanul fierarilor este zămislit de un fierar

— Dedublarea eroului în doi Amirani, tatăl şi fiul, şi unul şi celălalt fără seamăn pe pământ.

Prima trăsătură ne este deja cunoscută, ea figurând şi în LA 7 şi în LA 31 (v. mai sus, pp. 198 – 200).

Cea de a doua se găseşte dezvoltată în LA 21, care îi pune în scenă pe Jadal, tatăl, şi pe fiul său Amirani, amândoi viteji de neînfrânt, care se înţeleg să-l atace pe Hristos (v. mai sus, pp. 75 – 76). Aceeaşi dedublare este întrebuinţată, deopotrivă, fiind însă aplicată într-un mod diferit, şi în mitul armenesc asupra lui Artawază: aventurile războinice ale eroului caucazian îi sunt atribuite tatălui, lui Artases, iar supliciul e pus pe seama fiului, a lui Artawază (v. mai sus, pp 102 – 104).

În consecinţă, cele două caracteristici insolite relevate până aici nu au fost create cu totul de imaginaţia povestitorului nostru: dimpotrivă, el s-a inspirat din tradiţii bine întemeiate, în ciuda rarităţii lor.

Istorisirea continuă cu „căutarea ochiului lui larnan”, încrustat în coloana care susţine casa unui demon. Motivul aparţine tradiţiei majoritare, dar realizarea lui nu este conformă cu ea. Acesta este prilejul cu care apare furtul focului, şi iată cum anume: Taman le înfăţişează celor trei tovarăşi planul de acţiune pe care vor trebui ga-l urmeze pentru a-i veni de hac demonului, dat fiind că acesta stăpâneşte nişte puteri vrednice de temut:

El stă călare pe un mistreţ, iar când îl ameninţa vreo primejdie, se apără cu ajutorul focului profetului Ilie, arzându-şi potrivnicul (p. 238).

Pentru a-l învinge, există totuşi mijloace, pe care Amirani şi

fraţii săi le vor folosi cu succes. La sfatul lui laman, ei îşi fac rost de trei căpăţâni uscate de cal, de o baniţă de măduvă de măgar şi de o baniţă de grâu. După cum prevăzuseră, atunci când ajung la ţintă demonul se află în casa lui, ocupat cu frigerea unei bucăţi de vânat la flăcările vetrei lui. Amirani se urcă pe casă şi lasă să cadă în vatră (prin gaura pe unde iese fumul din cămin) prima căpăţână de cal, ca să-l orbească pe demon cu scântei: degeaba, încearcă iarăşi, dar tot în zadar, însă la a treia încercare „Devul sare din loc, încalecă pe mistreţ şi, scuturând în mână focul profetului Ilie, zboară afară" (p. 238). Usip o ia la fugă, dar Badri „răspândi măduva de măgar pe focul profetului Ilie şi 11 stinse" (*ibid.*). *rtot* el îl îmblânzeşte apoi pe mistreţ aruncând asupra lui boabele din baniţa de grâu. Apoi Amirani îl doboară pe Dev, pune mâna pe ochi şi i-l dă înapoi lui laman, după trama obişnuită a povestirii. Dar…

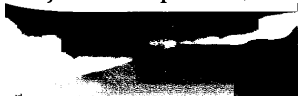
Dar ei se aflaseră atâta vreme plecaţi, că la laman ajunsese să se stingă focul. (P}1 îşi pune la loc ochiul care îi lipsea şi-şi redobândeşte văzul.) Acum nu-i mai lipsea decât focul, iar lucrul acesta nu-i dădea pace. Foc nu era pe nicăieri prin împrejurimi, în afară de un singur loc, în care locuiau nouă fraţi, iar unul dintre ei era şchiop. Ei hotărâră ca Amirani să meargă să caute foc. Ajungând la casa celor nouă fraţi, el se opri, ca să asculte ce vorbeau ei. Prâslea, cel şchiop, zicea:

„Dacă ar intra tocmai acuma cineva, ne-ar pălimii şi ne-ar fura focul, ce-am putea noi face?"

Dar fraţii se oţărâră împotriva celui şchiop:

„Amărâtule, cine s-ar găsi atât de cutezător ca să ne intre în casă, să ne dea o Ipalmă şi să ne ia focul de aici?"

La vorbele acestea, Amirani se repezi în casă, îi dădu fiecăruia dintre fraţi câte o palmă, în afară de cel



Să ne întoarcem la şirul evenimentelor. Eroul o seduce pe sora unui Dev, căreia îi ucide fratele. El o lasă anume să piară şi pe noua lui logodnică şi îşi duce mai departe rătăcirea singuratică. Recunoaştem aici, preschimbat, episodul „logodnicei", fiică de demoni. Tipul acesta de preschimbare nu-i este propriu lui LA 15, ci figurează şi în alte versiuni (mai cu seamă în LA. 10 şi LA 47). A.minuni întâlneşte mai apoi o păstoriţă urieşiţă, care se slujeşte de copaci drept caier şi de

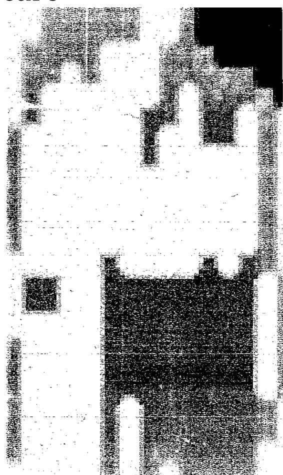
copăcei drept fir. Pătrunzând în peştera ei, el îl găseşte aici pe tatăl său, ţinut prizonier într-o „arcă de fier” (?), şi îl eliberează. Ei fug laolaltă; recurgând la şiretlicul folosit de Ulise la Polifem: îi taie capul urieşiţei, care nu moare pentru atâta lucru, dar îşi pierde văzul, iar apoi ei ies din peşteră acoperiţi cu o blană de berbec. Aventura aceasta de tip „odiseic” figurează şi în alte variante ale gestei, de pildă în LA 2, unde eroul scapă după ce i-a crăpat ochiul urmă ciclop u. Şi aceasta este o temă destul de banală, dar modul în care o foloseşte povestitorul nu este tot atât de banal: el se slujeşte de ea anume pentru a introduce un motiv pe care îl mai cunosc şi alte tradiţii şi care, la rândul lui, pregăteşte evenimentul decisiv care duce la osândă.

Episodul tatălui eliberat rămâne destul de: i rar folosit, dar figurează totuşi în câteva versiuni: 1 de pildă, după LA 28, Amirani urmăreşte un iepure care i s-a strecurat printre picioare. Vânătoarea îl duce până la o biserică părăsită, unde îl găseşte înlănţuit pe tatăl său, pe care îl eliberează (Virsaladze, 1964, p. 92). Pornind de la acest dat, înserat prin mijlocirea unui simplu motiv de basm. Peştera lui Polif em), iscusitul autor al lui LA 15 pune în scenă secvenţa care pregăteşte osândă. Ea face însă şi obiectul unei îndrăzneţe preschimbări, care se arată totodată a fi revelatoare, pentru că pare a rezulta dintr-un fel de proces de interpretare şi de aprofundare a înţelesului, ca şi cum povestitorul şi-ar fi luat aceeaşi sarcină ca şi autograful. În ansamblu, modificările pe care le aduce LA 15 ilustrează, sub formă dramatică, rezultatele la care ajunseseră propriile noastre analize din cursul capitolelor precedente, şi iată cum anume:

Cei doi eroi, tatăl şi fiul, au plecat deci din peştera păstoriţei-Polifem. Înainte de a se despărţi de tatăl său, Amirani îi cere sabia lui. Nu, îi zice tatăl, eşti un trădător şi un mincinos, ai fi în stare să mă ucizi (căci el nu poate fi rănit decât cu această armă). El sfârşeşte totuşi prin a ceda, dar cu preţul unui jurământ din partea lui Amirani: de fiecare dată când tatăl său 11 va întâlni, să-i zâmbească, şi va fi cruţat. Lucrurile se şi desfăşoară astfel o vreme: la fiecare întâlnire, Amirani îşi cruţă tatăl, văzându-l că-i zâmbeşte. Dar i se face repede lehamite de jocul acesta şi de o blândeţe care nu-i stă în fire: într-o bună zi îi taie capul (LA 15, p. 242). Scurt timp după acest paricid, îngerii coboară din cer şi-l înlănţuie pe ucigaş de un stâlp de fier (p. 243).

Am arătat mai sus că agresiunea lui Amirani împotriva lui Dumnezeu, naşul său, are valoarea unei răzvrătiri împotriva tatălui „autoritar” (nu în sensul freudian sau psihologizant al termenului, ci în înţelesul său sociologic, de „cel care deţine autoritatea”). Povestitorul lui LA 15 nu face altceva decât să transpună în formă dramatică această echivalenţă: episodului sfidării aruncate lui Dumnezeu el îi pune în loc paricidul pur şi simplu, pedepsit în acelaşi fel.

În sfârşit, supliciul, sub forma sa periodică, împleteşte cu îndemânare două tradiţii bine atestate, care sunt în mod vizibil substitute reciproce, dar pe care mai multe versiuni le juxtapun, deşi le tratează separat: ele descriu, pe de o parte, reînlănţuirea anuală a eroului în urma gestului simbolic al fierarilor-oameni, iar pe de altă parte, lovitura de ciocan dată de către captivul însuşi, care-şi întăreşte astfel fără voie infamantul stâlp, în urma unei crize de furie împotriva unei păsări obraznice. Variantele acestea nu stabilesc nicio legătură între cele două tehnici, pe care le înfăţişează una lângă cealaltă, nu fără o oarecare



Incoerenţă romanescă. Dimpotrivă, povestitorul lui LA 15 le leagă una de cealaltă, făcând din fiecare dintre ele o fază indispensabilă repunerii în fiare a eroului. El povesteşte, într-adevăr, precum urmează:

Amirani ţine în mână un ciocan cu care se străchiie să-şi rupă lanţul. Atunci când lanţul este cât pe ce să se rupă, o păsărică vine în zbor să-i încunoştinţeze pe fierari că Amirani e gata să-şi rupă lanţul. Atunci fierarii îl fac să se întărească (LA 15, p. 243).

Vom remarca escamotarea câinelui înaripat Q'ursa, pe care îl înlocuieşte în fapt Amirani când îşi atacă lanţul – rol încredinţat de regulă câinelui care-l ajută, făcut, prin însuşi acest fapt, să dispară din poveste. Lucrul acesta este fără doar şi poate semnificativ, dat fiind că, în această versiune foarte elaborată, cea mai mică anomalie îşi are explicaţia într-o intenţie a povestitorului sau a autorului îndepărtat care a îndeplinit prefacerea întregului, fără să lase, nimic la voia întâmplării. Iată un dublu exemplu privitor la această coerenţă, adesea dificil de reconstituit.

Când Amirani a săvârşit paricidul care-l va duce la osândă, povestitorul remarcă: „Nu se mai afla de acum nimeni pe lume de-o seamă cu Amirani la putere, pentru că îşi nimicise toţi rivalii" (LA 15, pp. 242 – 243). Ne aducem, într-ă-devăr, aminte că tatăl lui, şi el pe nume Amirani, era la fel de tare ca fiul său: acesta din urmă, ucigându-l, îl înlătură astfel pe ultimul rival care-i mai rămăsese. El a ajuns astfel, ca şi în celelalte versiuni, dar prin alte mijloace, cel mai tare din lume. Or, între constatarea aceasta, la urma urmei banală, şi supliciul de la sfârşit se plasează o aventură aparent inutilă şi care, pe deasupra, mai pare şi nedusă până la capăt, ba chiar absurdă, ori, în tot cazul, incompatibilă cu ceea ce fusese imediat mai înainte.

Amirani află că mai există, împotriva oricărei aşteptări, o fiinţă mai tare decât oricine altcineva pe lume, „viteazul Aslan". El i se înfăţişează *incognito*; Aslan îi întreabă atunci dacă îi cunoaşte „obiceiurile" marelui Amirani, de care este el însuşi îngrijorat, ca de un eventual potrivnic.

Fără să-şi dezvăluie identitatea, Amirani îl informează asupra obiceiurilor pe care şi le atribuie singur şi care constau din nişte isprăvi cu neputinţă şi, în mod firesc, mortale pentru cel care se apucă de ele: că doarme pe mare acoperit de un munte de trunchiuri de copaci, că dă cu capul şi face să crape un stejar uriaş, iar aşchiile îi cad pe piept şi sar jos de acolo, că ascute toată ziua o sabie mare cu care îşi străpunge diferite părţi ale trupului. Fireşte, Aslan se apucă pe dată să facă fiecare din lucrurile care i se povestiseră. Dar uriaşii de tăria lui sunt plini de viaţă şi el scapă cu bine din aceste primejdioase feluri de a-şi petrece timpul, cu toate rănile care-i împodobesc trupul. Apoi povestea se sfârşeşte brusc:

Amirani îi dezvălui viteazului Aslan cine era el cu adevărat, în

clipa aceea, îngerii coborâră din cer şi îl înlănţuiră pe Amirani [...] (LA 15, p. 243).

Recunoaştem aici un motiv debasm, exploatat deja în mai multe tradiţii caucaziene, îndeosebi în cea care serveşte drept canava expediţiei lui Sosryko împotriva uriaşului paznic al focului (v. mai sus, p. 264) şi unde isprăvile cu neputinţă de îndeplinit ocupă trei suteîşi patruzeci de versuri (v. 182 – 541). Dar înfruntarea se termină îndeobşte prin descăpăţânarea uriaşului, victimă a ultimei sfidări. Aici lucrurile nu stau aşa: şirul se întrerupe brusc, fără un motiv aparent, iar lucrurile rămân în această stare. Şi aventura ratată ia sfârşit, în chip neaşteptat, prin supliciu. De ce oare acest impas?

Episodul neîncheiat ţine locul unei întâlniri care figurează în cea mai mare parte dintre celelalte variante: Amirani se află lângă uriaşul mort-viu, lângă un *gigant* de neclintit, şi îşi dă seama, spre marea lui surprindere, că mai există totuşi o făptură cel puţin la fel de tare ca el, în ciuda inerţiei ei şi cu toate că el n-o înfruntă în luptă (pur şi simplu nu izbuteşte să-i ridice Piciorul care-i atârnă afară din car, v. mai sus, as p. 58). Cerinţele pe care le implică substituirea prin motivul de basm a temei epice obişnuite impun trunchierea episodului: pentru a se conforma înţelesului modelului, el trebuie să evite înfruntarea şi să se întrerupă brusc, sfârşindu-se printr-o simplă constatare a ineficacităţii, printr-un fel de meci nul. Dacă s-ar fi păstrat epilogul care încheie povestea de tip şperaclu, învăţătura evenimentului dat s-ar fi dus de râpă; Amirani, tăindu-i uriaşului capul, ar fi triumfal, în vreme ce structura povestirii mitice cere tocmai un rezultat contrar: pentru a-i respecta acesteia cerinţele, se cade ca Amirani să eşueze fără o înfruntare efectivă. Adaptarea întreprinsă de LA 15 realizează chiar acest lucru.

Odată lămurit acest punct esenţial, mai ridică o problemă şi organizarea povestirii, de astă dată cu privire la ordinea episoadelor, în mod normal, urmând datele tradiţiei majoritare, întâlnirea cu uriaşul cel inert – sau cu înlocuitorul lui, Aslan – trebuie să preceadă imediat greşeala lui Amirani, sfidarea faţă de Dumnezeu – prefăcută aici într-un paricid. Iar LA 15 inversează succesiunea aceasta: episodul cu uriaşul se află intercalat între greşeală – uciderea tatălui – şi supliciu. Răsturnarea aceasta nu se datorează vreunui capriciu al autorului şi nu dovedeşte vreun fel de ignorare a imperativelor proprii

gestei, ci dimpotrivă. Potrivit acestora din urmă, se cuvine ca Amirani să descopere existenţa uriaşului de neclintit *abia după ce* a ajuns la constatarea „Eu sunt cel mai tare din lume”. Or, în cadrul remaniat al lui LA 15, el nu putea să ajungă la ea decât după suprimarea celui ce-i era deopotrivă ca putere, adică a tatălui său. El îl ucide, trage concluzia că nu mai are niciun potrivnic şi se vede dezminţit pe dată prin aventura eu Aslan cel de netulburat. Ordinea canonică este bine respectată.

O consecinţă căreia povestitorul trebuie să-i conformeze istorisirea sa printr-un decalaj: paricidul, care are o dublă funcţie (cea de a-l face pe erou să creadă că de acum încolo nu mai are



gparnăii, dar şi cea de a înlocui sfidarea lui Dumnezeu), nu mai poate preceda în mod nemijlocit supliciul, trebuind să se interpună episodul cu Aslan. Cu preţul acestei amenajări fără mari inconveniente, adaptarea salvează coerenţa iniţială a evenimentelor, fără să le deformeze semnificaţia, în ciuda schimbărilor care au intervenit. Avem astfel certitudinea că imaginaţia povestitorului şi aportul său personal se manifestă prin intermediul unei strădanii de prelucrare care a fost perfect calculată şi care menţine neatinse valorile simbolice, ca şi intenţiile profunde ale mitului iniţial. În această povestire, foarte complexă, nu există nicio remaniere, oricât de neprevăzută ar fi ea, nicio inovaţie, oricât de îndrăzneaţă ar putea ea să pară, care să nu se întemeieze pe tratarea materialului mitic cu respectarea înţelesului şi a funcţiei articulaţiilor lui esenţiale. Există aşadar puternice motive pentru ca furtul focului, în diptic cu redobândirea apei, pe care autorul lui LA 15 este singurul care o povesteşte, să nu fie un simplu produs al fanteziei acestuia, ci să dovedească, dimpotrivă, ce învăţătură autentică a ştiut el să culeagă, să înţeleagă şi să le-o treacă altora mai departe.

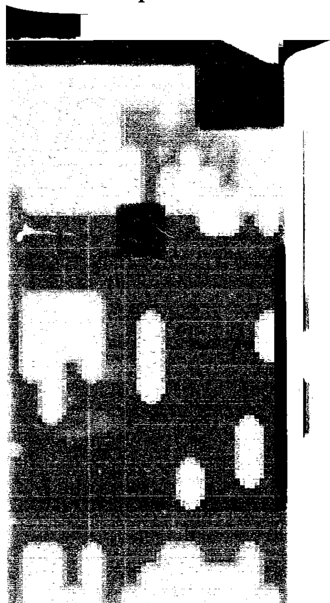
Structura povestirii

Focul intervine în povestire în două rânduri, de fiecare dată în centrul câte unei expediţii aparte, în plus, el se manifestă acolo sub două speţe şi sub trei forme, această varietate corespunzând categoriilor păgânismului georgian.

Prima expediţie. Amirani şi fraţii săi atacă un demon, iar năvala lor implică cele două feluri de foc de care dispune potrivnicul lor: pe

unul ei îl foloseşte ca pe o armă, în vreme ce pe cel de al doilea îl păzeşte.

Forma I – Vatra căminului. Amirani aruncă trei căpăţâni de cal asupra focului care arde în mijlocul cetăţuii Devului. *Dar el nu-l stinge*. Focul acesta cruţat nu poate fi asimilat celui dintr-un cămin pământesc sau omenesc. Faptul



că el a fost încredinţat pazei unui demon implică în mod necesar că este vorba despre un foc htonic, ba chiar subpământean, de vreme ce Devii sunt hărăziţi acestui tărâm. În tot căzu] fie el din sau de sub pământ, căminul care arunca văpăi în sălaşul demonului este salvat, cu toate cele trei atacuri pe care le-a suferit. În schimb, focul ceresc va fi nimicit.

Forma II – Focul ceresc. Demonul răspunde atacului încălecând pe un „mistreţ sălbatic" (*cuc-k erteni*) şi scuturând o „armă" aparte: „focul profetului Ilie". Or, Ilie, zis şi Ilja, este, la georgieni şi la oseţi, un geniu al furtunii. Cei dintâi îi închină mai multe sacrificii sângeroase, la sfârşitul lui aprilie, la cel al lui iulie şi în septembrie. El este orb, iată de ce focul său loveşte la întâmplare 12. Oseţii îi jertfesc un bou, dându-i prinos bucăţele fripte la frigare 13. El îşi foloseşte fulgerul ca pe o „suliţă" (*făt*), ca pe o armă de aruncat. Expresia întrebuinţată de povestitorul svan: „el se apără cu ajutorul focului lui Ilie" (LA 15, p.

238) nu este o simplă figură de stil. O tradiţie svană explică, într-adevăr, fulgerul şi tunetul astfel: „După părerea unora, se întâmplă ca Devii să se ducă şi să se bată între ei în cer, iar fulgerul le foloseşte drept puşcă” 14. Imaginea Devului înarmat cu „focul lui Ilie” evocă deci în mod necesar *fulgerul*. Arma aceasta cu care el îi ameninţă pe eroii lui LA 15 este aşadar tocmai focul ceresc.

Or, Badri îl stinge împrăştiind asupră-i măduvă de măgar. Această primă expediţie are, prin urmare, drept rezultat nemijlocit *dispariţia focului ceresc*. Dar ea mai este, în mod indirect, răspunzătoare şi pentru stingerea focului pământesc.

Forma III – Focul p amintesc. Fraţii se întorc la casa tatălui adoptiv al lui Amirani, laman: „Dar ei se aflaseră atâta vreme plecaţi, că la laman ajunsese să se stingă focul”. Omenirea a pierdut aşadar focul sub forma lui pământească, cea de la vatră. Să reamintim şi că familia adoptivă a lui Amirani – laman şi cei doi fii ai săi – 276



alcătuieşte singurul eşantion uman ce poate fi găsit în întreaga gestă. Toate celelalte personaje sunt supranaturale. În cadrul în care trăieşte şi ge mişcă Amirani, omenirea se reduce la acest mic grup. Pe de altă parte, oamenii nu cunosc meşteşugul care le-ar îngădui să facă focul, după cum ne-o atestă numeroase variante: atunci când cei doi fraţi-oameni se plâng de traiul fără cămin şi fără gătitul hranei, ei nu caută să aprindă vreun fir de foc, ci îşi îndreaptă zadarnic nădejdile către cel pe care-l văd arzând în sălaşul demonilor. LA 6 îl aduce în scenă pe tatăl lui A.minuni, înainte de naşterea eroului, şi ni-l arată ajuns în încurcătură: a vânat un iepure, dar nu ştie cum să-l gătească, pentru că nu are la îndemână foc, cum nu cunoaşte nici măcar folosirea pipei. Până la urmă, el îşi frige vânatul pe vatra unei case părăsite (LA 6, p. 258).

Rarii oameni care apar în gesta lui Amirani se află deci în neputinţă de a-şi face focul în vatră, afară de cazul că iau tăciuni de la unul care arde în altă parte. Or, de acum încolo, „foc nu era pe nicăieri...” (LA 15, p. 241).

Cea de a doua expediţie. Pe nicăieri, în afară de o locuinţă care adăpostea o familie ciudată: o mamă cu cei nouă fii ai ei, prâslea fiind olog (e şchiop). După atare semnalmente – fără ca povestitorul să fi

trebuit să o precizeze – recunoaştem o casă de demoni: marii viteji, zei sau supraoameni, pornesc la atacuri fără număr împotriva acestor familii de demoni alcătuite din mamă şi şapte sau nouă fraţi, dintre care unul este, negreşit, lovit de un beteşug. Amirani însuşi se dedă adesea la atare isprăvi (cf. de ex. LA l, „Lacul de sânge”, v. mai sus, pp. 44 – 47). Aceasta mai este şi tema favorită a unei mulţimi de cânturi epice şi de imnuri religioase, îndeosebi a miturilor dezvăluite din gura şamanului aflat în transă, şi apoi cântate şi dansate în cursul celebrării cultului: toate vorbesc despre nouă Devi şi de groaznica lor mamă 15.

Dar locuinţa demonilor, de orice viţă ar fi şi) este în mod obligatoriu subp aminte ană: de când zeii, în zorii istoriei, i-au alungat de pe faţ-i pământului, ei au căutat să se ascundă în lumea de sub pământ, prin cotloane de unde nu mai ies decât ca să bântuie întinderile sălbatice (S.R.G. p. 316). Aşadar este neîndoielnic că sălaşul celor nouă fraţi şi al mamei lor se află sub pământ: prin urmare, flacăra pe care Amirani are s-o răpească de acolo provine din focul teluric şi nu de la o vatră pământească. De altfel, nici n-ar putea fi altminteri: când intervin nişte elemente ale naturii atât de vitale cum sunt apa şi focul, variaţia posibilă este foarte strâns limitată, ea fiind supusă constrângerilor cosmologiei păgâne, încă vie şi în acţiune până la jumătatea sec. XX (ba poate chiar şi dincolo de ea). *Focul* şi *apa* tini în mod şi concret, şi simbolic, de o clasificări totodată materială şi abstractă extrem de rigu roasă.

Universul este alcătuit din suprapunerea a trei „tărâmuri” pe care georgienii le numesc *sK neli*. Fiecare dintre ele este desemnat cu ajutorul acestui cuvânt, dotat, respectiv, pentru deosebire, cu particulele spaţiale *ze* –, „de deasupra”, *gare* –, „de pe”, şi *kee* –, „de dedesubt”. Adică, de sus în jos:

1. *Ze-sk neli*, „tărâmul de deasupra pământului”, adică lumea cerească.

2. *Gare-sk neli*, „tărâmul de pe faţa pământului”, suprafaţa pământului, lumea noastră de aici.

3. *Kve-sk neli*, „tărâmul de sub pământ”, lumea subpământeană 16.

În înalturi, divinităţile, oricare ar fi întinderea competenţelor lor; pe treapta de la mijloc, oamenii şi fiinţele sălbatice; sub pământ, demonii şi monştrii. Există *două pânze de apă*: cea cerească, de la

primul nivel, şi cea subpământeană, de la cel de al treilea. Cât despre hidrosferă, cu izvoarele, cu râurile, cu lacurile şi cu mările sale, ea nu reprezintă decât o manifestare de suprafaţă, la cel de al doilea nivel, fără să-i aparţină de fapt acestuia; ea este rezultatul unei simple ieşiri la suprafaţă a pânzei acvatice subpământene 17.

21»

Acelaşi lucru se petrece şi cu *focul*, care nu există în chip autonom decât sub cele două specii opuse ale sale: la nivelul ceresc, unde se întrupează în fulger, inseparabil, prin substanţa lui, de flăcările soarelui; în spaţiul de sub pământ, unde este jeo'at de puterile demonice şi de forţele telurice, *ok* care oamenii le simt cu prilejul fenomenelor vulcanice.

La nivelul de mijloc, adică în lumea în care trăiesc oamenii, nici apa, nici focul nu au o existenţă proprie. Şi una şi celălalt ţin de o substanţă de deasupra sau de dedesubt: apa, la suprafaţa pământului, fie coboară din cer (ca ploaie), fie iese la iveală de sub pământ (hidrosfera, inundaţiile). La fel, focul care arde acasă la oameni şi le hrăneşte vatra căminului nu poate fi decât de două origini: fie cerească, fie subpământeană. Se ştie că acest cosmologem se verifică în însăşi practicarea cultului şi în mitologie, în Svanetia, ţinutul din care provine LA 15, rugăciunile care privesc căminul nu-i sunt adresate lui însuşi, de vreme ce el nu reprezintă decât forma terestră accidentală a unei esenţe cereşti sau subpământene: aşa cum am văzut, bărbaţii, care sunt legaţi de lumea divină, se roagă către cer, prin hornul pe unde iese fumul din vatră; femeile, pe care firea lor le asociază puterilor de sub pământ, se roagă către înăuntrul solului, prin „ochiul pământului” (v. mai sus, p. 204). Să mai amintim şi că zeul Givargi, care mânuieşte focul ceresc, fulgerul, este oprit din cursul asaltului pe care-l dă asupra lumii subpământene a Kadjiilor de către „o văpaie necurată care se împrăştie din ea” (v. mai sus, p. 48), astfel că el va fi nevoit să folosească un vicleşug magic ca să treacă peste piedică: opoziţia dintre aceste două feluri de văpăi, cea din înalt şi cea din adânc, nu poate fi mai bine ilustrată.

Este deci firesc ca Amirani să facă iarăşi r' JST de foc răpindu-l unor făpturi subpământene. În fapt, lucrurile se desfăşoară astfel: *Faza I*atacul lui Amirani are drept urmare dispariţia *focului ceresc*. *Faza II* – pe faţa pământului nu mai rămâne nicio *vatră*, ca *o* urmare

neprevăzuta fazei precedente. *Faza III* – nu mai rămâne decât o ieşire, ca vatra să fie reaprinsă de la singurul fel de foc care mai rămâne pe lume, de] % cel pe care îl stăpânesc demonii *subpăminic.ni*.

Furtul prometeic al focului într-un cu totul alt cadru, cu intenţii şi cu urmări foarte diferite, mitul lui Prometeu organizează luarea înapoi şi furtul focului într-o schemă care, desigur, nu se lasă suprapusă celei din LA 15, dar conţine din aceasta, fie şi altfel dispuse, câteva articulaţii esenţiale. Să reamintim faptele greceşti, înainte de nefericita iniţiativă a lui Prometeu luată cu prilejul ospăţului de sacrificiu de la Mekone, oamenii beneficiau de focul ceresc, care le stătea de la sine la îndemână. Dar, de pe urma „farsei" (literale 18, cu ajutorul unui bou pregătit şi trucat, care nu este decât o amăgire) căreia îi cade victimă datorită lui Prometeu, Zeus se răzbună, luându-le muritorilor focul natural venit din înalturi:

De-aceea oamenilor el le socoti necaz şi jale

Şi focul li-l ascunse... (Hesiod, *Munci şi zile*, v. 49 – 50).

Textul *Teogoniei* este mai lămurit şi ne arată limpede că este vorba despre focul ceresc:

Iar de atunci încolo, neuitând nicicând de-nşelăciune, El nu le mai dădea, prin frasini, oamenilor muritori Puterea focului neobosit...(*Teogonia*, v. 562 – 564).

Trebuie să înţelegem, de aici că oamenii, mai înainte, îşi făceau focul în vatră de la flăcările care cuprindeau copacii asupra cărora se abătea fulgerul lui Zeus. Aşadar oamenii foloseau focul din cer, de-a dreptul, fără vreun intermediar meşteşugăresc 19. Zeus întrerupe acest mers al lucrurilor: de atunci, omenirea se găseşte lipsită de orice loc de unde să ia focul şi în neputinţă de a aprinde cel mai mic foc, oricât ar fi el de rudimentar. Cunoaştem continuarea, după tradiţia pe care o povesteşte Hesiod. Prometeu îi răpeşte lui

° părticică din focul ceresc şi le-o dăruieşte oamenilor:

Dar bunul fiu al lui Iapet îl amăgi, furând Departe lucitoarea rază a focului neobosit, într-o nuia scobită; adânc de inimă-l muşcă Pe Zeus, ce tună în înalt, şi sufletul i-l mână e, La oameni când văzu departe lucitoarea rază a focului (*Teogonia*, *y*. 565 – 569.).

focul îi este răpit lui Zeus însuşi, aşa cum precizează *Munci şi zile*:

...Dar iarăşi bunul fiu al lui Iapet Fu cel ce focul pentru oameni

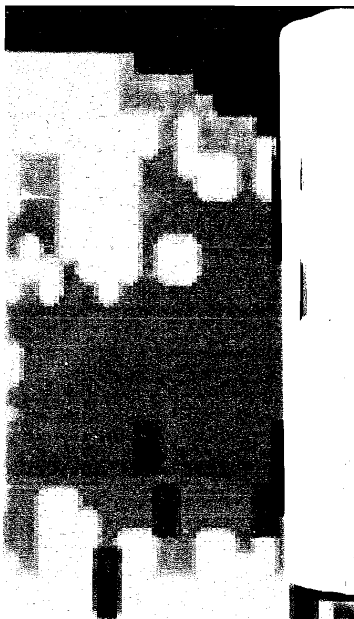
de la Zeus cel socotit20 într-o nuia scobită îl fură... (v. 50 – 52).

ftste în afara oricărei îndoieli că focul răpit de Titan provine din cer; s-a bănuit chiar că putea fi vorba de o scânteie sărită din soare 21.

Dar asupra acestui punct aparte mai există o tradiţie, atestată de mai mulţi autori antici; la fel de cunoscută, pe cât se pare, ca şi cea de mai înainte, ea interferează. sau se combină bucuros cu aceasta: Prometeu ar fi sustras flacăra menită oamenilor dintr-un foc teluric, în tot cazul din unul diferit de cel al lui Zeus, pur şi „neobosit”, iar furtişagul s-ar fi petrecut în dauna fierăriei zeului Hefaistos. Aceasta este varianta la care se opreşte Platon (în *Protagoras*, 320 c-321 d): Titanul a răpit focul din atelierul comun al lui Hefaistos şi al Atenei. Prometeu voia să pună mâna şi pe „arta politicii”:

Dar aceasta se găsea alături de Zeus, iar Prometeu nu mai avea când izbuti să intre şi în locuinţa lui Zeus din cetăţuia din vârf (din *akropolis*) – iar, pe deasupra, şi străjile lui Zeus erau de temut –, ci intră pe furiş în încăperea cea comună a Atenei şi a lui Hefaistos, unde le plăcea lor să lucreze şi, furând meşteşugul cel cu foc al lui Hefaistos, şi pe celălalt al Atenei, li le dădu omului (321 de).

Este limpede că furtul nu a avut loc „în cerurile” h-i Zeus, de vreme ce Prometeu n-a putut intra acolo; dimpotrivă, el a pătruns fără greutate în atelierul lui Hefaistos, care se află în afara „acro-Pplei cereşti”. Oricare i-ar fi obârşia, focul răpit (nu fierăria lui Hefaistos este, prin forţa lucru



rilor, de o altă natură decât cel sustras de-a dreptul de la Zeus. Mai târziu, Lucian plasează şi el răpirefocului în atelierul zeului-fierar (*Prometeu sau Caucazul*, *b*), localizat în insula Lemnos. Versiunea aceasta trebuie să fi fost bine întemeiată, de vreme ce Cicero se referă aluziv la ea în *Tuşea-lane*, II, 10, 23, menţionând doar „furtul lemnian" (*furtuni Lemnium*), fără vreo altă precizare23. Or, tocmai la Lemnos s-a încheiat căderea care avea să-l lase şchiop pe Hefaistos:

[Adresându-i-se Herei, el îi spune despre Zeus] Ci altcândya, pe când cătam să-ţi vin în ajutor, De un picior luându-mă, m-a azvârlit din pragul cel zeiesc.

Căzui o zi întreagă: la apus de soare-n Lemnos ajunsei şi doar un strop de suflet mai aveam; ci nişte sintieni, Căzut acolo, m-au luat şi mi-au purtat de grijă... (*Iliada*, I, v. 589 – 593).

Tot acolo situau cei vechi şi atelierul zeului-fierar (ori, iarăşi, pe Etna, ori în insulele Lipare etc., în tot cazul pe o insulă vulcanică); Homer zice despre el *oikhetai es Lemnon met a Sintias agrio-phonous*, adică

E dus la Lemnos, pe la sintienii cei cu glas sălbatic (*Odiseea*, VIII, v. 294; 23.

Argonauţii asistă acolo la un cult celebrat în onoarea „fiului Herei" 24. Când Hera, mama sa, are nevoie de ajutorul lui, ea trimite să

fie căutat, nu fără greutate, la Lemnos25.

Nu este exclus ca şi Eschil însuşi să se fi gândit la tradiţia aceasta atunci când descria punerea în fiare a celui osândit. *Prometeu înlănţuit* începe cu îndemnul pe care unul dintre executanţii poruncii lui Zeus, Kratos („Puterea”), i-l adresează lui Hefaistos. El îi spune îndeosebi, vorbind despre prizonierul pe care abia l-au adus la locul osândei:

C aci floarea ta (*anthos*), lucirea focului atotme şteşuga' Furând-o, oamenilor el le-a dat-o în dar

(v. 7 – 8).



puţin mai târziu, Kratos îl mai îmboldeşte încă o lata pe Hefaistos, care, fapt vădit, se resemnează u greu la rolul lui de călău:

p, i hai! De ce să zăboveşti şi să jeleşti în van? Cum de pe zeul cel de zei urât tu nu-l urăşti, pe cel ce oamenilor le-a trădat cinstirea ta (*geras*)?

(v. 36 – 38).

peci Eschil are grijă în două rânduri să precizeze,» n termeni foarte limpezi, că focul i-a fost răpit lui Hefaistos, a cărui „floare” şi „cinstire” era. Or, Hefaistos-fierarul îşi întreţine vatra cu focul teluric, vulcanic, care diferă de cel pe care îl stăpâneşte numai Zeus, mai pur şi nezămislit. Fie că atelierele lui lucrează la Lemnos sau în Sicilia, flăcările pe care le întrebuinţează sunt asociate cu cele care ţâşnesc din coastele vulcanilor. În tragedia lui Eschil, Prometeu descrie el însuşi groaznicul sfârşit al monstrului Typhos 26:

Şi-acum, trup fără de folos, întins cât e de lung, El zace lângă o strâmtoare-a mării, apăsat Sub ale Etnei rădăcini de jos din adâncimi-Iar aşezat pe crestele din vârf, Hefaistos Topitul fier îl bate: râuri tot de foc cândya De-aici or izvorî, muşcând ou aprigii lor dinţi Sicilia cea rodnică-n belşugu-i de câmpii (v. 363 – 369).

Să precizăm bine: nu pretind în niciun fel că, după o parte a tradiţiei greceşti, Prometeu ar fi sustras un foc teluric, aşa cum este cazul lui Amirani. Mă mărginesc doar să constat următoarele: un grup de versiuni admite că furtul a fost comis în fierăria lui Hefaistos; numeroase texte atestă că focul care arde în ea este pus în legătură cu focul subpământean. De aici se poate trage concluzia, fără a forţa

cumva materialul, ca focul acesta este de o altă natură decât cel pe care Zeus îl răspândea cu dărnicie mai înainte. De altfel, se consideră în general că focul răpit de la Zeus însuşi, după versiunea lui Hesiod, şi mai apoi dăruit oamenilor, este de o esenţă mai Puţin pură decât văpaia fulgerelor. Eitrem îl califică drept un *ignis uilior*, „un foc mai umil” 27.

Aşa cum. notează L. Sechan, „Prometeu $ fost pus, pe cât se pare, pe drept cuvânt în legă. tură cu focul teluric” 2S.

Taralele şi contraste

Aventura lui Prometeu, ca şi cea a lui A mira după LA 15, se reazemă, şi una şi cealaltă, două postulate, pe două condiţii fixate înainte începutul acţiunii, fiecare dintre acestea avu] la rândul ei câte un corolar.

A. în momentul în care se pornesc evermentele, omenirea se află deja în stăpânirea focului.

Faptul este adevărat şi pentru omenirea încă mi tică din MP, şi pentru modelul ei la scară redusă, singurul prezent în LA 15.

B. Dar omul nu stăpâneşte meşteşugul de a face foc; el nu este în stare să aţâţe nici cea mai mică văpaie fără să recurgă la vreun alt foc, care-i este oferit în mod spontan. Această neputinţă a omului alcătuieşte însuşi subiectul lui

MP, şi îşi manifestă efectele în toate versiunile din LA.

De aici sunt inferate cele două propoziţii următoare:

Al. Focul nu poate să-i fie *dăruit* omului. Dacă situaţia de la început se schimbă, el nu-i poate fi decât *restituit*.

El. Existenţa vetrei căminului omenesc este – în acest stadiu al preistoriei mitice – rezultatul necesar al emanaţiei focului natural, sub una dintre formele sale: cerească sau telurică în MP, cerească sau subpământeană în LA 15.

Pornind de la aceste premise şi de la consecinţele lor, desfăşurarea evenimentelor (şi în MP, şi în LA 15) nu poate lua un alt curs decât cel pe care îl urmează. Ea trebuie să aibă trei faze, fiecare dintre ele implicând câte o legătură precisă între vatra omenească şi o speţă de foc natural. Cele două secvenţe mitice puse în confruntare se deosebesc cel mai mult una de cealaltă prin caracterul acestei legături.

Faza I (*statică, neutră*). Focul ceresc se află ja îndemâna oamenilor, care, totodată, dispun de cămin şi de binefacerile lui. Se

vede că formula-rea aceasta, valabilă pentru mitul grecesc, trebuie să fie detaliată dacă e aplicată gestei caucaziene: întinderea corecţiilor necesare va da seama asupra disparităţii dintre cele două istorisiri. Într-adevăr, MP stabileşte şi *explicitează* raportul de cauzalitate dintre focul ceresc şi emanaţia sa omenească. În schimb, LA 15 se mărgineşte să *înfăţişeze* prezenţa simultană a focului de sus şi a vetrei omeneşti. Iar concomitenta aceasta nu apare decât retrospectiv, cu prilejul fazei a doua.

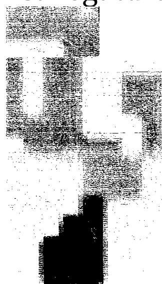
Faza II (*activă*, *negativă*). Luarea înapoi a focului ceresc duce la dispariţia vetrei omeneşti. Şi aici, trecând de la MP la LA 15, se impune o ajustare: după LA 15, focul de sus este *distrus* de către eroul însuşi, iar nu luat înapoi de către stăpânul cerurilor. Procesul este deci orientat în sens invers, în plus, stingerea vetrei omeneşti nu este decât consecinţa indirectă a împrejurărilor ce însoţesc distrugerea armei-fulger, pe când în MP este vorba de o relaţie de la cauză la efect.

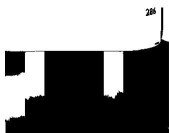
Faza III (*activă*, *pozitivă*). În faţa analizei se află trei povestiri legate de furtul focului: versiunea lui Hesiod, „furtul lemnian” şi isprava lui Amirani. Confruntarea lor arată că ele fac să apară două variante şi o disparitate importantă legată de cea de a doua dintre ele.

Varianta A (versiunea lui Hesiod) r Prometeu fură o scânteie din focul ceresc.

Varianta B (în Grecia, „furtul de la Lemnos”; în Caucaz, LA 15): Prometeu pune mina pe o părticică din focul pe care-l stăpâneşte zeul fierăriei; Amirani, pe un tăciune răpit din vatra unui demon subpământean. Aici diferenţa ţine de însăşi natura focului sustras: subpământean şi demonic în LA 15, teluric, sau, în tot cazul, mai puţin ceresc decât cel luat înapoi de la oameni (*ignis uilior*) în MP.

Mai există, în sfârşit, un şir de disparităţi se explică de îndată şi în strânsă legătură: anume, ele ţin de distanţa dintre nivelurile la





fglâră? 1 K%
Sf* * *
j & n.
pe
care funcţionează şi se desfăşoară, respectiv, Mp şi LA.

MP se situează de-a binelea la originile lumi} iar „teogonia” îşi pune pecetea pe fiinţe, pe acţiuni şi pe limbaj. MP pune în scenă zeii între care se hotărăşte soarta întregii omeniri. Gesta georgiană, chiar şi când prezintă certe trăsături etiologice 29 şi justifică existenţa lucrurilor, rămâne fidelă propriului ei cadru: cel al legendei epice ba chiar cel al basmului popular. Astfel, de 1$ unul la cealaltă, se trece de la universal la particular: neamul omenesc se reduce la o anumită familie şi numai la una singură; focul, la văpaia din vatra căminului domestic; luarea focului de pe tot pământul este transpusă în stingerea tăciunilor dintr-un ţinut sau, cel mult, de la un trib, ca în legenda cerkeză amintită mai sus. Focul cel de sus nu mai este decât un fulger concret, la care se poate ajunge şi fără părăsirea lumii p aminte şti; stăpânul lui nu este Zeul suprem, ci un demon călare pe un mistreţ. Acestea, şi altele de acelaşi tip, sunt divergenţe normale, previzibile, care exprimă pur şi simplu distanţa dintre două genuri literare, fără să angajeze şi conţinutul mitic, pe care şi unul şi celălalt îl transmit în felul lor.

Este cu atât mai remarcabil să vedem menţinându-se nu. numai articulaţiile schemei de bază, ci şi unele forme şi imagini care au rezistat, uneori izolat, acţiunii, puternice totuşi, a acestei diferenţieri de nivel. Iată un exemplu deosebit de izbitor. Ne amintim că Amirani îşi face rost de foc răpindu-l din singurul loc unde se mai găseşte, adică din locuinţa celor nouă demoni, dintre care mezinul este şchiop. Or, tocmai lui, mai mult decât celorlalţi fraţi, îi răpeşte eroul nostru focul, pentru că el este singurul care veghează în fapt asupra căminului, avertizându-i pe fraţii săi mai mari asupra neputinţei lor, a tuturor a, de a face faţă unui atac bine condus: el se poartă ca veritabilul paznic al focului. Prin beteşugul, prin purtarea şi prin favoarea de care se bucură din partea lui Amirani (care îl cruţă, deşi nu prea este înclinat

către milostivire), el iese foarte n6

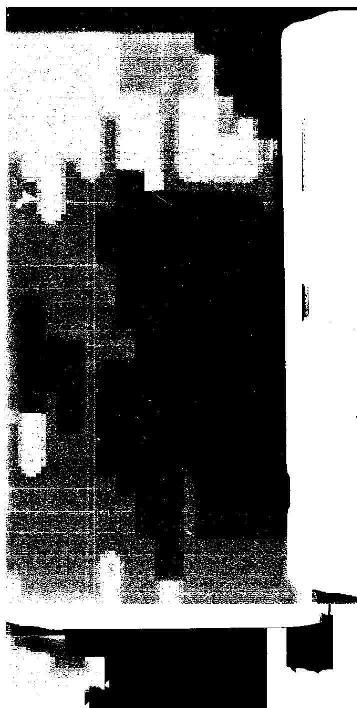
n evidenţă faţă de ceilalţi opt demoni, care alea-Ljeso un grup anonim, fără vreun rol aparte. Qr şchiopătatul acestui geniu al focului teluric are o trăsătură cu totul arbitrară; nimic, în toată povestirea, nu o justifică şi nu o motivează. \ceasta infirmitate nu este atestată, după ştiinţa mea, decât de două ori în tot cadrul păgânismului georgian: după LA 2, vrăjitoarea, nevasta cea geloasă a tatălui care l-a zămislit şi care îi taie zeiţei Dalí cosiţele de aur, este şchioapă; apoi, un mit de întemeiere din cultul sfântului Gheorghe aduce în scenă un şaman olog; şi asta este tot. Este vorba, aşadar, despre semnul unei puteri magice; dar valoarea aceasta este prea generală pentru a fi hotărâtoare. Pe de altă parte, toate istorisirile legendare sau mitice paralele, povestind expediţia întreprinsă de un supraom sau de un zeu împotriva locuinţei a noua demoni, îi atribuie mezinului o infirmitate, mereu aceeaşi: el e chior (uneori orb). Răpirea focului constituie singura excepţie de la această regulă. Aşadar, cu prilejul acestui episod, şi numai al acestuia, povestitorul a substituit şchiopătatul, lipsei totale sau parţiale a vederii. De ce trebuia ca geniul căruia Amirani îi răpeşte focul să fie *şchiop*, şi nu fără un ochi?

Cerinţa aceasta îşi primeşte lămurirea dacă o legăm de paralela grecească: toată lumea ştie că Hefaistos, căruia Prometeu îi fură focul, după versiunea despre *furtum Lemnium*, este un zeu şchiop. Acesta este însuşi epitetul lui firesc, şi este lucru rar ca el să fie adus în scenă fără să-i apară pomenit, ba chiar adesea exploatat, şi şchiopătatul. Homer merge până la a-l arăta drept „un monstru uriaş”:

Vorbi, şi de la nicovala-i, uriaş, şcMopând, se ridică, Un monstru...

(*Iliada*, XVI 11, v. 410 – 411 j.

Potrivirea aceasta în diformitate apare tocmai unde era aşteptată, ori, mai degrabă, acolo unde nici nu îndrăzneam să o aşteptăm. Ea completează într-un alt domeniu, acela al imagisticii, lzomorfismul clar, pe care l-am relevat mai sus.



— (-” V * ” î—* VAC>-îă»

dintre MP și LA. Dar, aducând un nou indiciu ea ridică o problemă pe care nu o implicau, facest stadiu al anchetei, confruntările precedente Acestea priveau, într-adevăr, unele scheme di evoluție, destul de abstracte, ale căror accesorii erau puternic determinate de constrângerile sistejmului ideologic, ba chiar cosmologic; ele ne duci după cum se va vedea, aproape până la siguranța unui contact vechi și îndelungat între mitologii întregi, fără ca, deocamdată, să trebuiască să ne pronunțăm asupra naturii acestuia – fie ea origine comună, influență a uneia asupra celeilalte convergență tipologică etc. Dimpotrivă, aici ne aflăm în fața unei asemănări concrete și pitorești, tipul însuși al trăsăturii care se împrumută cu ușurință; pe deasupra, dacă șchiopătatul geniului teluric pare îndreptățit, sau cel puțin justificat, în sânul mitologiei grecești, el devine inexplicabil și aberant în contextul georgian. Este deci probabil ca această particularitate să fie rezultatul unui împrumut, făcut, în mod necesar, dinspre Grecia către Caucaz.

Această constatare accesorie nu ne îndreptățește totuși să ne pronunțăm asupra obârșiei legăturilor de asemănare dintre cele două

structuri narative, aşa cum le-am schiţat până acum: se întâmplă adesea ca două culturi, luând contact una cu cealaltă, să-şi împrumute reciproc imagini, forme sau chiar clişee, pentru a marca domenii sau personaje pe care le aveau deja în comun. Şchiopătatul geniului georgian, stăpân al focului teluric, nu implică deci în mod automat ca episodul în care figurează să fie datorat unei influenţe directe a mitului grecesc.

În schimb, ceea ce rămâne ciudat şi cere o explicaţie este prezenţa însăşi a focului în această legendă georgiană, faţă de absenţa lui din toate celelalte. Problema aceasta depăşeşte cu mult tema focului; după tradiţia majoritară, Amirani se vădeşte în orice împrejurare duşmanul şi nirfij” citorul vetrei căminului; LA 15, dimpotrivă, face din el un reinstaurator. Aceasta indică o adevărată metamorfoză a eroului, confirmată mai uluite alte irio vaţii: aici, ŞI tiuntâi aâcă, trăsăturile pozitive ale caracterului său îi compensează îi mod efectiv aspectul mohorât şi de temut, care totuşi se păstrează. El acoperă omenirea de binefaceri: îi recâştigă focul şi apa. Mult mai puţin sălbatic decât în celelalte versiuni, el intră în legătură cu oamenii şi îşi face prieteni: un întreg ţarini – mitic, e adevărat – se face luntre şi punte ca să-i facă rost de tainul de care are nevoie ca să se întoarcă pe pământ. El nu mai este bruta lipsită de inteligenţă pe care o cunoşteam: în mai multe rânduri, recurge la viclenie, şi cu bun c’s în povestitorul merge chiar până la a-l califica drept „înţelept şi viclean” (de două ori). Schimbarea aceasta de semn nu este un fapt izolat: ea caracterizează, aşa cum am văzut, şi tradiţiile abhaze şi cea mai veche variantă armenească asupra lui Artawază (v. mai sus, pp.85 – 107). Cea mai remarcabilă este legătura dintre această preschimbare a eroului şi inversarea relaţiilor sale cu focul. Trebuie, de asemenea, să trecem în rândul variaţiilor însoţitoare semnificative şi faptele care urmează:

1. Prezenţa *apei*, pe care celelalte versiuni nu o cunosc, pierderea şi recâştigarea ei, paralele cu episodul răpirii focului.

2. Rolul vulturului, care îl salvează pe erou, pricinuindu-i totuşi o mutilare repede tămăduită.

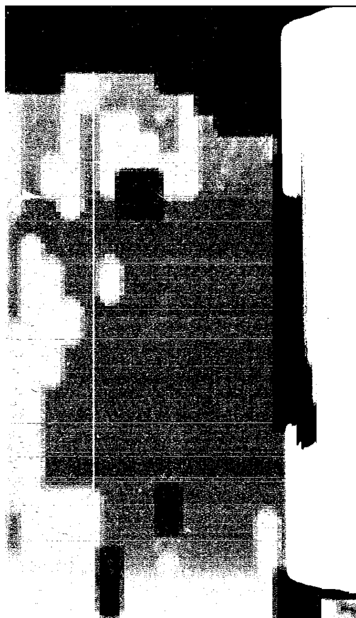
3. În schimb, lipsa câinelui înaripat Q’ursa, înlăturat din chinul final, cu toată păstrarea menţiunii lanţului tocit, tocirea fiind, în mod normal datorată trudei acestuia.

Cercetarea problemei *focului* ne aduce, la urma urmelor, în

situaţia de a ne întreba asupra prezenţei sau a lipsei combinate a *apzi* şi a *vulturului*, precum şi asupra raporturilor lor exacte cu personajul *câinelui înaripat*, ţinând seama totodată de ansamblul tradiţiilor caucaziene, de versiunea iasolită p3 care am analizat-o mai svis şi de mitrl h-i Prometeu. Legătura dintre vulturul din supliciul grecesc şi răpitorul – patruped sau nu – din gesta georgiană ne va sluji drept fir conducător „i cursul acestei noi anchete.

ar

189 *



Capitolul al VIII-lea

VULTURUL ÎNTRE FOC ŞI APĂ

Să ştie Vulturul ce e în fundul puţului? *William Blake*, The Book of Thel

Vulturul-fiară şi răpitoarele lui Zeus

Am subliniat deja că, aproape în acelaşi moment al schemei narative, atât în Caucaz, cât şi în Grecia apare un animal fantastic, care aici este un vultur, iar acolo un pui de vultur sau o răpitoare de talie mare.

În ciuda unor funcţii hotărât contrare – fapt în care constă, de altfel, punctul cel mai grav, dar şi cel mai interesant al problemei – amândoi au în comun mai multe trăsături destul de însemnate pentru

a-l îndemna pe autograf să dea seama asupra-convergenţei şi a regularităţii lor. Chiar rămânând la nivelul alegoriei, adică la acela al înserierii brute a faptelor şi al imagisticii utilizate şi deoparte şi de cealaltă, fără a încerca încă să atingemvaloarea lor simbolică respectivă, iată corespondenţele care se impun de la sine atenţiei noastre.

Vulturul grecesc şi câinele înaripat caucazian fac parte integrantă din supliciu: unul, în cea de a treia fază, celălalt, în cea de a doua; primul apare cu titlu de agent principal, cel de al doilea, ca o componentă de neînlocuit a captivităţii. Funcţia vulturului ca instrument de tortură este

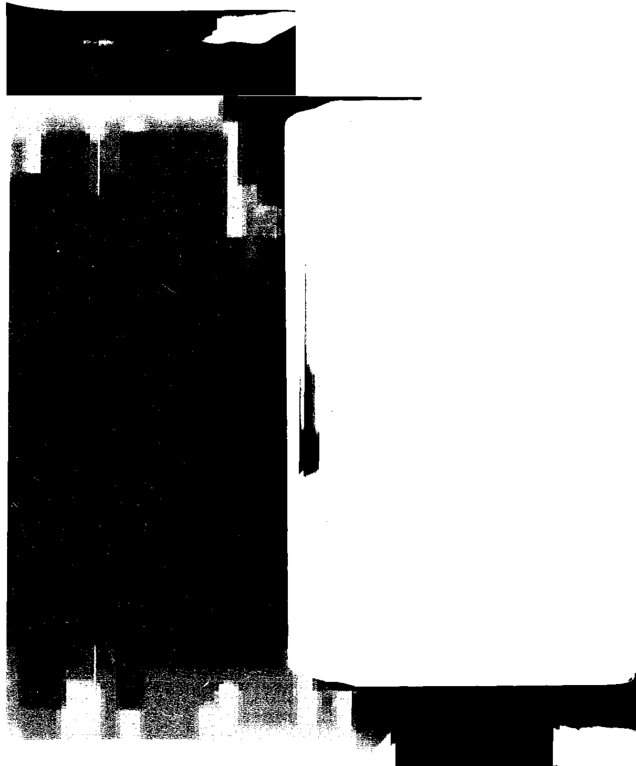


vădită; acţiunea câinelui Q'ursa, binefăcătoare în principiul şi în intenţia ei, nu se arată mai puţin negativă, în rezultatul ei: prizonierul este înlănţuit la loc pentru un an întreg. Ar mai putea fi invocate şi versiunile abhaze, care fac din câinăle înaripat un temnicer şi un călău: aşadar, există o tradiţie care îi atribuie un rol apropiat de cel al omologului său grecesc. Aceste două interpretări opuse sunt, de altfel, făcute posibile de ambiguitatea proprie personajului Q'ursa, care comportă un aspect îngrijorător şi întunecat, ca revers al aptitudinii sale de a le veni oamenilor într-ajutor.

Şi unul şi celălalt instaurează, iar apoi asigura periodicitatea chinului, zilnică sau bisăptămânală pentru cel dintâi, anuală pentru cel de al doilea. Vizitele şi ospăţul vulturului, petrecându-se o dată sau de două ori pe zi, ritmează şi-detaliază, parcă, veşnicia osândei. Caracterul ciclic şi nesfârşit al captivităţii lui Amirani este datorat trudei câinelui înaripat şi eşecului ei, reînnoit în fiecare an.

Vulturul grecesc ţine de o clasă foarte aparte de fiinţe supranaturale: acoliţi ai lui Zeus, executori şi semne ale voinţei sale, ele manifestă, în ochii oamenilor, sub forma lor animală, puterea divină şi hotărârile ei. Aceste răpitoare fantastice, oricare le-ar fi specialitatea şi înfăţişarea, sunt trimise de către stăpânul cerurilor spre a-i pune în aplicare sentinţele şi blestemele: sălbaticul vultur înverşunat împotriva lui Prometeu, prădalnicii vânători care se ivesc pe cerul *Orestiei*, câinii zburători cu ciocul ascuţit care se năpustesc asupra nefericitei Io, Harpiile cu aripi iuţi ca vântul. Or, cum am arătat

mai sus – şi faptul acesta este, de altfel, evident –, câinele înaripat al lui Amirani aparţine speţei miraculoase de câini cereşti care se află în slujba Zeului suprem; acesta îi trimite pe pământ ca să-i pedepsească pe oameni şi, la nevoie, să-i scape de nenorociri. Carnivore zburătoare, laolaltă cu rudele lor de sânge care sunt lupii negri ai „Marelui Zeu" svan, lor nu



le-ar sta rău în menajeria aeriană aflată la îndemâna lui Zeus.

În pofida apartenenţei lor, ambii se deosebesc de ceilalţi împlinitori ai pedepselor divine prin specificitatea lor, ca şi cum ar fi fost „detaşaţi" ca să ducă la îndeplinire doar o singură treabă, raţiunea lor de a fi mărginindu-se la intervenţia din ultimele faze ale supliciului. Ei ies în evidenţa prin unicitatea lor: odată vulturul ucis de Hera-kles, supliciul încetează de la sine, cu acordul lui Zeus; câinele înaripat al lui Amirani există numai într-un singur exemplar, viaţa lui confundându-se cu rolul pe care îl joacă pe lângă eroul prizonier sau avatarul acestuia, vânătorul răsturnat.

Această singularitate a vulturului grecesc şi a câinelui caucazian

este marcată, pentru unul ca şi pentru celălalt, prin ereditatea şi prin aspectul lor, care îi deosebesc de rubedeniile lor înaripate, chiar dacă toţi provin din acelaşi bestiar fantastic.

Să vedem ce cuprinde acesta din urmă, aşa cum şi-l închipuie mitologia grecească. Cu excepţia răpitorului trimis să-l chinuie pe Prometeu, aceste crude fiinţe nu se manifestă decât în grup şi nu acţionează niciodată izolat: ele „lucrează” cel puţin câte două; sau mai multe. Toate zboară şi sunt înzestrate cu ciocuri de păsări de pradă, sub orice înfăţişare ar fi imaginate. De asemenea, toate sunt numite deopotrivă „câinii lui Zeus”:

Grifonii. Prometeu îi atrage atenţia lui Io să se păzească de atacurile lor:

Păzeşte-te de ai lui Zeus câini, cu ciocul ascuţit, Grifonii ce nu latră... (Eschil, *Prometeu înlănţuit*, v. 803 – 804).

Harpiile. Hesiod le socoteşte două la număr; ele

Vârtejurilor vântului şi pajurilor li se-alătură cu iuţi aripi...

(*Teogonia*, v. 268 – 269 j.

Apollonios din Rodos le numeşte „căţelele măreţului Zeus” (*megaloio Dios kynas*, *Argonautice*, II, v. 289). Ivindu-se nu se ştie de unde ca să-i răpească bietului Fineu mâncarea, ele

29)

f-Deodată, ca vârtejuri groaznice sau fulgere, „Din nouri, pe neaşteptate-n zbor s-au repezit.

Cu ţipăt ascuţit năvală dând... (*ibid*., v. 267 – 269)

gle îi smulg bucatele „cu ciocuri coroiate” (*gam-phălesi*, *ibid*., v. 188J. F. Vian semnalează faptul că *gamphelai* este un „termen care poate desemna ciocul unei răpitoare”; tot el adaugă că, după scolia la v. 268 – 269 (b), „*klange* (din v. 269) gvocă de asemenea o răpitoare, dat fiind că aceste păsări au obiceiul să ţipe înainte de a-şi înşfăca prada”.

Vulturii vânători care apar în *Agamemnon-ul* lui Eschil sunt doi la număr, unul negru şi unul alb:

Doi regi ai păsărilor le apărură regilor

Peste corăbii, unul negru tot, iar celălalt

Cu spate alb... (v. 114 – 115).

Şi aceştia sunt „câini ai lui Zeus”:

Curata Artemis nu-i poate suferi pe câinii aripaţi Ai tatălui2, ce iepuroaica nefătată o uciseră. Ospăţul vulturilor îl urăşte... (v. 134 –

137).

În Caucaz, „câinii gonaci” care le stau alături divinităţilor de vază, „lupii negri” din slujba Zeului suprem şi „duhurile care ling” din mitologiile armeană şi abhază acţionează mereu în grup, la fel cum câinii luptători, a căror amintire a păstrat-o Valerius Flaccus, se năpustesc în formaţie de luptă alături de caspieni (v. mai sus, p. 144).

Cu toate că ţine de acelaşi tip de acoliţi divini ca şi rudele sale cu aripi, câinele Q'ursa se deosebeşte de ele prin făptura sa neobişnuită. El este singurul dintre ei care apare asimilat cu totul unei păsări de pradă: este un vultur pur-sânge, cu toată ciudata sa anatomie. Mai multe texte fac din el o răpitoare sau echivalentul acesteia: „Am auzit povestindu-se că un domn îl luase în slujbă ca vultur” (IV 2, v. 13 – 14). În ciuda acestor afinităţi şi a purităţii rasei sale, el este de o speţă aparte, aşa cum bine ne arată un distih din IV 1:

Nici zburătoare, nici cu patru labe, El e şi una şi-alta deopotrivă (IVI, p. 115).



Acelaşi lucru ni-l spune o ghicitoare populară în formă de cântec:

Nu-i nici cu patru labe, nicio zburătoare… (IV 18, Svanidze, nr. 42, p. 115).

Una peste alta – un vultur care nu-i totuşi un vultur.

Formula aceasta i s-ar potrivi de minuneră pitoarei trimise să-l chinuiască pe Prometeu: „Vulturul – o pasăre care nu-i o pasăre – (…)” 3. Iată cum descrie Apollonios din Rodos trecerea vulturului. Argonauţii ajunseră să vadă

…În zare prăvălişurile tari Ale Caucazului, pe unde, cetluit de aspre stânci cu lanţuri de nedesfăcut, de-aramă, Prometeu hrănea Un vultur cu ficatu-i, abătut mereu asupra lui din zbor. Pe-acesta-n fremăt şuierat, pe seară, l-au văzut zburând Pe sus, peste corabie, pe lângă nori; dar chiar şi-aşa El toate pânzele le-nvolbură, bătând din aripi sus. Căci n-avea doar făptura unei păsări din văzduh, Ci aripile-i iuţi vâsleau cum sunt lopeţile de mari. Şi nu la multă vreme-i auziră glasul ce gemea Lui Prometeu, cel cu ficatul sfâşiat: văzduhul tot vuia De vaier, până ce-l zăriră iar grăbind din munţi Pe vulturul cel crâncen, tot pe-acelaşi drum

(*Argonautice*, II, v. 1247 – 1259).

Vulturul lui Prometeu, după cum spune F. Vian, „nu aparţine după făptură (*phyen*) speţei păsărilor” 4. El este lovit de o groaznică moştenire, fiind născut din Typhon, monstrul teluric

...ce din umeri

O sută-avea de capete de şarpe, de balaur groaznic, Totsăgetândeunegrelimbi... (*Teogonia*, v. 824 – 826)

şi din „Echidna cea cumplită”, pe jumătate femeie şi pe jumătate şarpe uriaş, ce sălăşluieşte

...pe dedesubt, în a slăvitei Gaia ascunzişuri. Acolo jos îşi are peştera, sub o scobită stâncă, Departe de nemuritorii zei, ca şi de muritorii oameni. Acolo îi dădură zeii ca să-şi aibă casa cea slăvită: întinsula Arime, subpământ, rămase crâncena Echidna (*ibid*., v. 300 – 305 j.

Vom lua seama la curioasa opoziţie simetrică prin care se deosebesc vulturul din mitul grecesc şi Q’ursa din gesta georgiană: cel dintâi arata aidoma unei răpitoare din văzduh, dar este născut din doi monştri subpământeni; cel de al doilea, dimpotrivă, se trage dintr-o pereche de vulturi, jar are înfăţişarea unui patruped, iar tărâmul pe care trăieşte este ba faţa pământului, ba lumea gubpământeană.

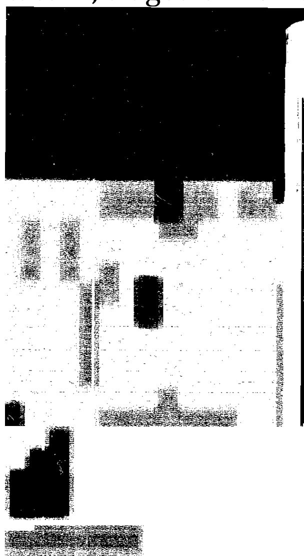
Dar, oricum, şi unul şi celălalt sunt nişte „clini înaripaţi” atât fizic, cât şi metaforic. În cazul lui Q’ursa, lucrul acesta a fost evidenţiat în capitolul al IV-lea, şi nu vom mai reveni aici la aceasta. Qit despre vultur, trebuie să ne referim la formularea lui Eschil:

...Iar câinele lui Zeus, cel înaripat, Un vultur sângeriu, va sfâşia mereu, hulpav, Din zdreanţă mare-a trupului ce-l ai, ca un i-Mcsean ivit pe nechemate, ntreaga zi... Şi din ficatu-ţi negru se va înfrupta

(*Prometeu înlănţuit*, v. 1021 – 1025).

Analogia cu câinele înaripat din Caucaz nu poate să nu fie izbitoare, cu atât mai mult cu cât ea se exprimă cu ajutorul unei duble imagini, după cele două puncte de vedere posibile în privinţa acestei făpturi duble: un câine care este înaripat ca o pasăre (*ptenos kyon*), sau un vultur care este o fiară sângerie (*daphoinos aietos*). Mai trebuie totuşi să ne asigurăm că nu este vorba despre un simplu clişeu metaforic. Or, nu pare să fie deloc aşa, şi anume pentru două motive. Mai întâi, pentru că imaginea iniţială a „câinelui înaripat” este imediat specificată şi completată prin forma sa inversă, cea a „vulturului-fiară”, ca şi cum p etul voia să evoce, să înfăţişeze sub dublul ei aspect o

reprezentare precisă: nu-aşa*” se procedează cu clişeele care au drept funcţie doar să înlocuiască o descriere. Apoi, dacă dăm crezare celor din *Thesaurus linguac* Graecae6, formula aceasta îi este proprie lui Eschil: *ptenos kyon* nu figurează decât în opera lui, şi anume doar în două exemple, în *Prometeu înlănţuit* şi în *Agamemnon* (v. 135, cf. mai sus, p. 229). Or, apariţia aceasta din urmă este în mod sigur tributară celei dintâi. Este aproape sigur, vin tot cazul un lucru admis de toţi comentatorii, tragedia *Prometeu* este anterioară trilogiei



Orestia. Singurul detaliu asupra căruia se mai discută încă este durata intervalului: *Agamemnon* a fost reprezentată în cel de al doilea an al celei de a LXXX-a Olimpiade, adică în 458 î.e.n.7; *Prometeu* va fi văzut lumina zilei înainte sau după 4688? Vedem că problema aceasta nu modifica întru nimic succesiunea celor două piese şi nu pune în joc anterioritatea lui *Prometeu înlănţuit*. *Ptenos kydn* care apare aici are deci prioritate faţă de cel din *Agamemnon*; în această din urmă piesă, Eschil s-a inspirat deci, oarecum, din sine însuşi şi a reluat cu bună ştiinţă termenii pe care îi folosise prima dată în *Prometeu*. Aceasta a furnizat nu numai expresia „câinelui înaripat”, ci şi ideea „ospăţului vulturilor” (*deipnon aieton*), care apare în termeni uşor diferiţi în versul 1024 din *Prometeu* şi în versul 138 din *Agamemnon*. De ce această reluare, aplicată de astă dată unor fiinţe care nu sunt de aceeaşi specie cu vulturul prometeic? Aceasta, pentru că aici „clinii înaripaţi” evocă nişte imagini de vânătoare. Într-un foarte frumos

studiu asupra *Orestiei*, P. Vidal-Naquet a scos în evidenţă cvasi-obsesia provocată de recurgerea neîncetată la vocabularul, la imaginile" şi la uneltele vânătorii9. *Ptenoi kynes* sunt la loc de cinste lângă „plasa" care-l ţine prins pe Agamemnon, lângă urmărirea la care-l supun Eriniile pe Oreste, lângă „vânătorii cu scut" care asaltează cetatea Troiei, ai căror copii vor fi stâr-piţi, aşa cum fuseseră şi iepuraşii aflaţi încă în pântecele iepuroaicei, de către vulturii lui Zeus (*Agamemnon*, v. 120 şi 135 – 138), etc.

Aşadar, nu imaginea vânătorii a fost exploatată pentru a ajunge la *ptenos kydn* al lui Prometeu, ci invers. Trebuie deci să luăm în consideraţie semnalmentul pe care ni-l oferă formula şi să-l tratăm ca atare: ea a putut să-i fie inspirată lui Eschil de o reprezentare conceptualizată deja, care vedea însă efectiv în vulturul ne-vultur al lui Prometeu un câine înaripat, un vultur-fiară. Ipoteza aceasta mi se pare de natură să fie confirmată prin faptul că dosarul caucazian recurge la câinele înaripat: imaginea poetică se

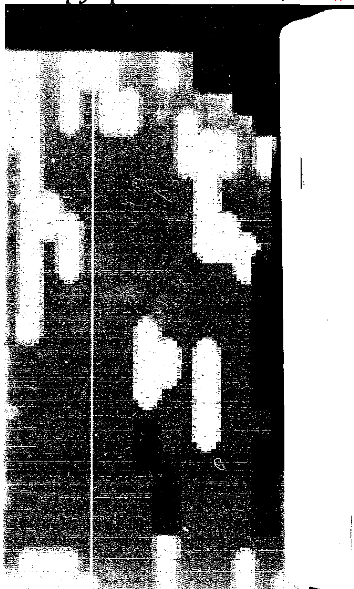
29S

referă în ultimă analiză la ideea unei fiinţe mixte, deopotrivă patruped carnivor şi pasăre a văzduhului. De altfel, nu este un lucru surprinzător ca vulturul lui Prometeu, cu nişte părinţi atât de potrivnici naturii şi de multiformi ca Typhon şi Echidna, să ţină în acelaşi timp de două specii animale.

I ornitologice caucaziene

Oricare i-ar fi natura, unică sau multiplă, sau înfăţişarea, ţinând sau nu de două feluri de viaţă, vulturul grecesc li se opune cu tărie rudelor sale din Caucaz prin elementul de care se află legat: el ţine, aproape prin substanţa lui, de focul ceresc. Dintre toate făpturile, doar lui singur îi este dată însuşirea de a se putea uita drept în soare fără vreun neajuns. El îşi ucide acei pui care nu se arată în stare să facă faţă încercării. Legătura dintre el şi soare este marcată în însăşi fiinţa sa, după cum o dovedeşte înnoirea solară la care îl constrânge fiziologia sa puţin obişnuită: ajuns greoi de pe urma poverii anilor, nemaifiind în stare să se înalţe în zbor spre cer, el scapă de ruşinoasa târâre care pare să-i fie hărăzită de acum înainte doar făcând o adevărată cură de soare. O ultimă sforţare îl smulge gravitaţiei terestre şi îl urcă până în cer, în apropierea soarelui, a cărui vâlvătaie îi arde penele, întărit şi întinerit de pe urma acestei „helioterapii", plin de o nouă vlagă ruptă

din soare, el își recapătă vigoarea şi recucereşte spaţiul ceresc, până la următoarea-i decădere 10. Această regenerare, dobândită prin încărcarea bateriilor sale solare, face din el o fiinţă de aceeaşi substanţă cu focul din cer. De altfel, grecii ştiau bine acest lucru şi îl calificau, ca şi pe Prometeu, drept *pyrphoros*, «purtător al focului", după cum ne-o atestă, de Pildă, un fragment din Eschil, care aseamănă fulgerul cu *pyrphoroi aietoi*, cu „vulturii cei purtători ai focului" n.



În ipoteza că am lua *ad litteram* formula lui Eschil (*ptenos kyon*) şi i-am acorda vulturulprometeic o componentă canină, aportul aceste nu slăbeşte întru nimic legătura ontologică dintre „răpitoarea-fiară" şi focul ceresc. Câinele mitic este, într-adevăr, unul şi acelaşi lucru cu conste-laţia care îi poartă numele, a cărei stea cea mai strălucitoare, Sirius, este numită „astrul purtător de foc" (*pyrphoros astre*). Grecii şi-o reprezintă „sub chipul unui câine care sare, cu limba atârnând, cu ochii bulbucaţi şi capul înconjurat de raze ca de soare" 12.

În schimb, câinele înaripat Q'ursa se află pus în strânsă legătură cu *apa* de speţă cerească, anume cu ploaia. Ştim că imnul care-i cântă păţaniile însoţeşte un ritual menit să aducă ploaia. Ba este chiar de ajuns să se cânte imnul care-l slăveşte, pentru a „răsturna" vremea şi a face să plouă. Afinităţile lui fireşti îl aşază deci la polul opus faţă de vulturul-fiară al lui Prometeu.

De asemenea, ornitologia mitică a georgienilor orientează cu

totul altfel decât în Grecia simbolistica vulturului: departe de a-i fi închinat focului solar, el se arată a fi, dimpotrivă, de nedespărţit faţă de apă. Ba mai mult, în loc să-şi limiteze sălaşul la cerul empireu, el se arată la fel de la largul său şi în contact cu apa subterană. Prin aceasta, el se opune totodată „Fenixului” georgian, coborâtor în linie dreaptă din mitologia grecească, şi vulturului uriaş, acestuia din urmă însă pentru motive inverse. Să urmărim mai precis toate mecanismele acestea care dau viaţă bestiarului fantastic al georgienilor, după ce ne vom fi asigurat în privinţa speciilor reale sau imaginare la care recurg aceştia.

Legenda lui Amirani şi cea a „vânătorului răsturnat” dau dovadă de eclectism în alegerea răpitoarei din care fac să coboare câinele înaripat Q’ursa. După majoritatea versiunilor, se socoteşte că acesta se trage dintr-o „acvilă”, *arctici*, *Aquíll chrysaetos f ui* va care în Europa poartă numele de „acvilă mare regală”; alteori însă, dintr-un „vultur”, *orbi*, *Gyps fulvus fulvus*; mai arareori, dintr-o



sau dintr-un „uliu”, /cori, *Accipiter gentilis*; în fine, o singură dată, dintr-un „corb”, *q orani l şi* nu° „cioară”, yva o, *Corvus corax*, corbul mare, negru, de munte. Asemănarea aceasta din urmă a fost cu siguranţă provocată de blana cea neagră pe care imaginaţia populară i-o atribuie îndeobşte lui Q’ursa şi pe care o reflectă însuşi numele pe care el îl poartă (v. mai sus, p. 148, despre „Q’ursa cel negru”). Este oare vorba Despre specii realmente concepute ca diferite între ele caz în care diversitatea lor ar trebui să aducă jupă sine unele ajustări în cadrul miturilor în care apar, sau doar despre o confuzie destul de răspândită, fără vreo consecinţă pe plan simbolic?

La drept vorbind, nesiguranţa sau imprecizia în denumirea speciilor nu le aparţine numai ţăranilor sau povestitorilor de basme; etnologii sau chiar zoologii au şi ei uneori parte de ele. Se pare că georgienii, în general, se îngrijesc destul de puţin să fie riguroşi în acest domeniu, mai ales când’ci este vorba despre păsări. Şi sunt necesare cercetări destul de îndelungate şi de minuţioase pentru a face lumină în această privinţă]3.

Cât despre „vulturul comun”, *orbi*, răpitoarea cea mai des amintită în locul acvilei, soluţia este neîndoielnică: la fel ca multe alte

neamuri, georgienii îl confundă cu uşurinţă pe primul cu cea de a doua, numind „vultur” ceea ce este de fapt o acvilă, dar niciodată invers.

Faptul este notat deja de către lexicograful Saba Orbeliani, din veacul al XVII-lea: cuvântul *orbi* este folosit şi pentru a denumi acvila, ba chiar, în unele cazuri, pentru păsările mari de pradă, în general *u*. Nu este vorba atât despre o confuzie generalizată, cât despre un fel de taxino-mie practică: vulturul are o anvergură considerabilă, zboară la fel de sus, ba chiar, uneori, mai sus decât acvila, şi, chiar dacă arată o anu-raită predilecţie pentru cadavre, nu dispreţuieşte totuşi prăzile vii (*Mat*, *faună*, I, p. 106). O doctrină empirică asemănătoare îşi face simţite eţectele şi la grecii din antichitate, care confundă şi ei cele două specii de mai sus 15.

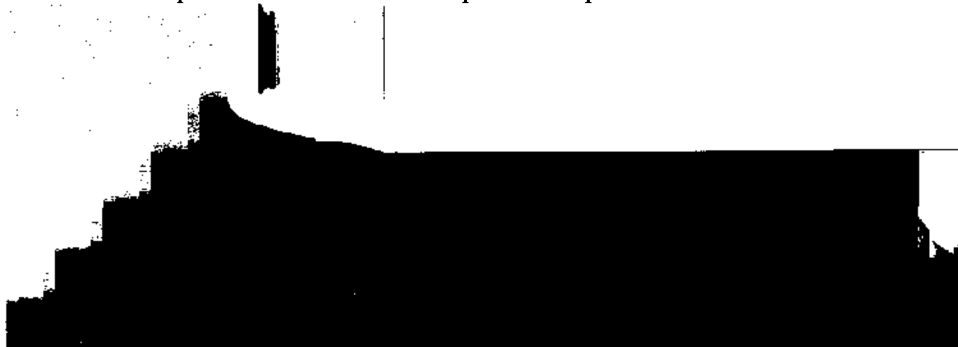


— ”—*zfy-jax*! * * = – *... 5

Dificultatea nu-şi al-e ofcâfşia tturhâi în ielile semantice datorate informatorilor şi spe. cialiştilor; chiar şi noi înşine, cei ce studiem mityrile, suntem în parte vinovaţi pentru aceasta, dat fiind că avem prea adesea tendinţa să confundăm două mecanisme, de altfel bine deosebite, cel al *denbminării* şi cel al *desemnării*, în Caucaz, principiul asimilării pare a fi următorul: este socotiţi} drept o *acvilă* şi este concepută ca atare cea mai mare pasăre răpitoare din ţinut, oricare ar fi} numele prin care este ea desemnată. Lucrul acesta nu este valabil, fireşte, decât la nivelul dispozitivului mitic. Astfel, /cori, „uliul” (*Accipi-ter gentilis*), ajunge să conoteze „regele păsărilor”. Termenul este aplicat, într-adevăr, de către ţărani „şoimului comun” (*Buteo buteo*), foarte des întâlnit în zonele submontane din care provin

miturile care îl aşază în locul acvilei 16. El are aceeaşi alură de zbor, iar anvergura lui poate atinge un metru şi optzeci de centimetri. Or. În cadru simbolic, *kori*, cu toate că denumea iniţial „uliul”, este de-a binelea perceput şi conceput ca reprezentând „pasărea regală”, *acdia*, fără vreo ambiguitate posibilă; iar aceasta datorită unei duble alunecări semantice: una, concretă, de la „uliu” la „şoim”, iar cea de a doua, simbolică, de la „şoim” la „acvilă”.

Aceasta îl opune „Fenixului” georgian, *piniksi*. Acesta aparţine domeniului pe care l-am putea numi „al superstiţiilor savante”. Credinţa în el provine din mitologia greacă, prin intermediul unor învăţaţi medievali; dar adevărata lui origine le era necunoscută principalilor împricinaţi, care socoteau *piniksi* drept o zburătoare reală, chiar dacă supranaturală. Iată ce spune despre el Saba Orbeliani:



Piniksi. Se numeşte astfel o pasăre care, atunci dud îmbătrâneşte, adună lemne, se aşază deasupra lor şi sufla în ele pân’a iau foc şi arde odată cu ele. Dar îi c’nuşs ei se află ceva ce, sub influenţa căldurii soarelui, se preface într-o larvă (*maţi*) şi creşte, făcând să renască aceeaşi pasăre (Saba, col. 687).

elOU îndepărtat, dar fidel, al mitologie! ti aduce o variantă interesantă a tehnicii prinderii focului: Fenixul georgian îşi foloseşte propria suflare pentru a aţâţa rugul, o metodă pe pare autori antici par să nu o cunoască; aceştia Menţionează doar influenţa spontană a soarelui, Bătutul sau frecatul din aripi.

Bestiarul mitic al georgienilor cunoaşte aşadar o pasăre care *renaşte* datorită căldurii unui *foc de oricine cerească*. Ea i se opune astfel cu tărie vulturului uriaş care, invers, *decade* prin înghiţirea de *apă de pe pământ*. Răpitoarea aceasta, *Aegipius monachus* L., numită în georgiană *svavi*, cea mai mare ce poate fi întâlnită în Caucaz, e uneori

confundată cu un alt uriaş al cerurilor, „gypaetul”, *1 ravişamia*. Asupra lui se pomenesc următoarele credinţe:

Păstorii din ţinut spun că vulturul răpeşte uneori câte un miel, fapt deloc imposibil. Iată de ce păstorii – cel puţin după spusele lor – presară sare pe leşul pe care îl măumcă vulturii. Apoi, aceştia beau atâta apă, că nu mai izbutesc să-şi ia zborul de pe pământ, iar păstorilor nu le mai rămâne decât să-i ucidă cu ciomegele (*Mat. faună*, I, p. *IQ* &).

Vulturul cel mare apare deci ca un *anti-Fenix* el având toate trăsăturile inverse faţă de un Fenix. Or, acvila li se opune totodată şi acestor două fiinţe de semn contrar, şi rudei sale greceşti. Iată şi de ce:

Acvila (*arc ivi*). Se spune despre ea că, în cel «te al cinci sutelea an al ei, întinereşte lăsându-se să cadă din înaltul cerului, renăscând prin căderea sa în adâncul apelor (Saba, col. 31).

Acelaşi lexicograf din sec. al XVII-lea formulează în altă parte această potrivire dintre acvilă şi hidrosferă, identificând-o cu una dintre cele mai mari răpitoare din Europa, în afara vulturului uriaş, cu „pygargul” cu coada albă:

Pygargul (*psovi*). În zilele noastre ţăranii îl numesc Pa acesta „acvilă” (*arc ivi*) (col. 694).

Or, acest uriaş al văzduhului, *Haliaetus* arată de nedespărţit faţă de apa de pe pământ, năzare să le dea drumul de tot – un fenomen pe care georgienii îl numesc „potop” 19. Amirani îl ucide, îi redă apa omenirii mitice de sub pământ, apoi se întoarce iarăşi la faţa pământului, călare pe o acvilă uriaşă care îi poartă recunoştinţă pentru că i-a salvat puii, cu care se hrănea îndeobşte balaurul. Bineînţeles, acesta este un motiv de basm foarte răspândit, mai cu seamă la caucazienii din nord-vest – cerkezi şi abhazi –, ca şi din nord-est, în Daghestan. Mai multe versiuni pot fi găsite în ciclul Narţilor, unde peripeţia îi este atribuită lui Sosryko (*Sasryq° a*) de către abhazi, şi lui Batraz (*Bataraz*) de către kabarzi20. Dar, cu toate acestea, sub o asemenea banalitate literară se găseşte o lectură inversă a mitului lui Prometeu. Ştim că acesta este un procedeu scump autorului lui LA 15: el exprimă ceea ce are de spus apelând la uriaşul rezervor al basmelor populare. Schema mitică pe care trebuia să o trateze admitea un atare fel de transpunere, iar el s-a folosit de ea după obiceiul său, având bună grijă să o lege de un cosmologem fundamental. Vom vedea, de

altfel, puţin mai departe că legătura cu mitul grecesc este întărită prin recurgerea la un document mult mai puţin contestabil.

Fireşte, această *interpretatio Graeca* a unei teme folclorice nu-şi poate găsi locul aici decât pentru că motivul figurează într-o poveste care se poate suprapune ea însăşi, în parte, sau este cel puţin comparabilă cu mitul lui Prometeu, conţinând sfidarea lui Dumnezeu, întreitul chin etc. Ea este cu atât mai admisibilă cu cât povestitorul lui LA 15, aşa cum am arătat deja, nu lasă nimic la voia întâmplării, iar transpunerile sale, chiar şi cele mai neaşteptate, dau dovadă de o conştiinţă foarte vie asupra intenţiilor profunde ale mitului iniţial sau ale schemei mitice după care acesta operează. Acceptând pentru moment această ipoteză – pe care, să reamintim, o vom vedea îndată confirmată –, să examinăm în ce fel se articulează redobândirea de către Amirani a apei subpământene şi răpirea focului de către Prometeu 21.

LA 15: O omenire nepământeană, mitică, gj-a văzut răpit liberul acces la apa subpământeană de către o fiinţă fantastică, şi ea subpă-jnânteană, stăpână asupra elementului acvatic. Amirani îi face pe oameni să recapete folosinţa apei, de care fuseseră lipsiţi. În urma acestei binefaceri, el primeşte ajutorul unei acvile subpământene.

MP: O omenire încă mitică – pe vremea aceea oamenii şi zeii mai trăiau încă de-a valma (cf. *Teogonia*, v. 535) – este lipsită de focul de obârşie cerească, datorită celui ce îl stăpâneşte, Zeus. Prometeu le redă oamenilor focul ceresc pe care îl pierduseră. În urma acestui fapt, care,} n ochii lui Zeus, este o fărădelege, el este chinuit de un vultur, legat prin substanţa lui de focul din cer (*pyrphoros*).

Ne aflăm tocmai în prezenţa aceleiaşi scheme mitice, care dă însă prilej unor lecturi inverse una faţă de cealaltă, după cum este vorba despre caucazieni sau despre greci.

Fiecare povestire este ca o oglindire inversă a celeilalte. Acest lucru poate fi înfăţişat în următorul tabel:

LA		subpămâ
		nteană i
		Îl ajută
	O	Pe
	acvilă	
M		cerească

P | | il 1
chinuie J

LA de pe urma unei binefaceri

leg
ate de
cu
cerirea

MP de pe urma unei fărădelegi

ca răsplată ca pedeapsă upei subpământene focului ceresc

L-AI

MP

la m² f subpământene cereşti a apei subpământene a focului ceresc de care omenirea mitică a fost lipsită! datorită unei fiinţe supranaturale J



TTSK

Fie că sunt considerate în absolut, adică independent de problema care ne interesează, sau, dimpotrivă, în legătură cu ea, este vădit că aceste două secvenţe mitice se află într-un raport de simetrie inversă. Vedem, de asemenea, prea bine unde se află factorul inversiunii: el este constituit de poziţia contrară a acvilei în sistemele simbolice din Grecia şi din Caucaz. Să presupunem, pentru a simplifica lucrurile, că vechii mitologi colchieni sau svani (*Suanoi* din antichitate) au dispus de o temă narativă care trata despre răpirea focului, pornind de la modelul grecesc – fapt care nu este deloc imposibil – şi că ei au întreprins adaptarea acesteia la propriul lor cadru. Ei ar fi avut în mod necesar de înfruntat următoarea problemă: ce să facă cu acvila, imposibil de despărţit de mitul lui Prometeu? Ei nu puteau, datorită

constrângerilor impuse de dispozitivul lor simbolic, să integreze într-o povestire centrată asupra focului o pasăre răpitoare care, la ei, nu putea fi despărţită de apă. Pentru a păstra totuşi şi acest element deopotrivă imposibil de evitat şi de neexploatat, le mai rămânea o singură soluţie: să procedeze la o fisiune a temei iniţiale, tratând separat răpirea focului şi participarea acvilei. De aici, şi episodul redobândirii focului, ajuns, în stadiul final pe care îl înfăţişează LA 15, un fel de basm popular. Cât despre acvilă, ştim că georgienii nu pot să o conceapă şi să o aducă în Scenă fără să o lege de apa subpământeană, de care depinde prin însăşi fiinţa ei, la fel de puternic ca şi răpitoarea grecească, de foc: pătrunderea ei în povestire aduce automat după sine o transpunere „în cheia apei” 22, după izbutita expresie a lui Lévi-Strauss. De aici, şi procesul de inversare al cărui mecanism abia l-am definit, şi tot de aici şi nevoia de a dubla elementul „foc” prin corespondentul său din domeniul „apei”.

Era inevitabilă o completare a cuceririi focului prin cea a apei, spre a le oferi funcţiilor acvilei răgazul de a se înfăţişa complet răsturnate. Doar prin intermediul eliberării lacurilor subpământene se pot instaura între erou şi acvilă raporturile

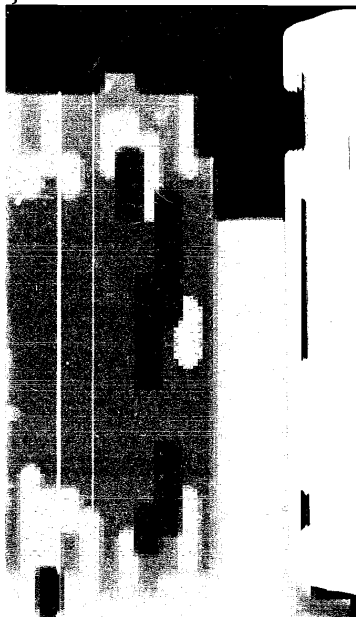


«verse faţă de cele caracteristice mitului grecesc, după schema de transformare dezvăluită mai sus. Tema recuceririi focului a acţionat ca un catalizator, dislocând, recompunând şi metamorfozând elementele sistemului în care este introdusă, fără a fi ea însăşi câtuşi de puţin modificată, aşa după cum ne-o atestă menţinerea ei în LA 15. A.cest complex proces a dus la formarea, pe baza materiei greceşti, a unei versiuni mixte, a cărei resurgenţă îndepărtată o constituie LA 15. La modul mai general, mecanismul lui poate da geamă asupra raporturilor reciproce dintre cele două serii mitice, oricare ar fi natura lor exactă: împrumut, convergenţă, origine comună, dezvoltări paralele sau contrastante etc.

Aşa stând lucrurile, nu trebuie să trecem cu vederea caracterul excepţional al acestei duble apariţii: tratarea laolaltă a celor două teme, cea a focului şi cea a apei, orânduite într-un diptic. Căci, în esenţă, gesta lui Amirani, aşa cum a ajuns ea până la noi – lăsând la o

parte LA 15 –, trebuie să fie rezultatul unei lecturi caucaziene „în cheia apei”. După cum vom vedea mai departe, această transpunere explică majoritatea trăsăturilor divergente care opun legendele georgiene mitului grecesc, înțelegem mai bine, de pildă, de ce eroul purtător al focului este conceput în Caucaz drept un hotărât duşman al focului şi de ce câinele înaripat a devenit aici un aducător de ploaie devotat celui osândit, în locul unei răpitoare *pyrpfioros*, înverşunată să-l chinuiască. Poate că tot aici trebuie căutată şi originea remarcabilei disparităţi dintre lipsa de inteligenţă de care dă dovadă Amirani şi excesul de deşteptăciune propriu lui Prometeu, dintre relativa înclinare spre fapte rele a celui dintâi şi filantropia celui de al doilea.

Dar, dacă lucrurile stau astfel, trebuie să ne aşteptăm să descoperim, în schimb, în LA 15 unele însemnări care, totodată, opun această versiune tuturor celorlalte şi păstrează o urmă a unor trasături atestate în mitul lui Prometeu. Or, am Văzut că acesta şi este cazul; numai şi numai în



această variantă eroul georgian se dedă unor fapt. de neînţeles dacă le punem în legătură cu înfăţi sarea obişnuită a lui Amirani, dar foarte firegti dacă sunt raportate la Prometeu: în loc să renek focul, el li-l redă oamenilor care-l pierduserg. În două rânduri, apelează la viclenie în loc să st bazeze pe mijloacele sale obişnuite, alcătuite diţ

brutalitate şi violenţă; dă dovadă de o dezinteresată iubire de oameni izbăvind de lipsa apun ţinut omenesc aflat la ananghie. E adevărat că este vorba despre o omenire nepământeană, care sălăşluieşte pe un tărâm suprafiresc; dar vom lua seama că şi cu Prometeu lucrurile se petrec 19 fel: oamenii pe care-i ocroteşte nu sunt conteni. poranii noştri, ci aparţin unei vârste încă mitice în care zeii şi muritorii se mişcau pe acelaşi tărâm. Aceste variaţii concomitente ne indică faptul că tema recuceririi focului nu figurează în LA 15 cu titlul unui motiv de basm venetic. În caz contrar, pătrunderea ei în povestire n-ar fi adus cu sine acest şir de modificări, inexplicabile dacă prezenţa ei ar fi avut numai o funcţie ornamentala, menită doar să dea mai multă savoare romanului. Atunci ea n-ar fi exercitat nicio acţiune asupra celorlalte părţi ale legendei.



Existenţa acestui diptic, fie el şi într-un singur exemplar, ne îndeamnă să credem că LA 15 a păstrat amintirea – foarte deformată de-a lungul remanierilor şi prefacerilor care vor fi fost operate în decursul a două milenii – a unei versiuni caucaziene arhaice în care se aflau îmbinate şi *răpirea focului şi recucerirea apei*. În sine, acest fapt nu este deloc imposibil, iar materialul caucazian ne-a mai rezervat destule alte surprize. Dar mai vedem şi ce implică o atare ipoteză. Dacă o păstrăm, fie şi cu titlu experimental, trebuie să admitem totodată că vechii mitologi din Colchida şi din Svanetia au avut la îndemână în mod simultan două tradiţii inverse una faţă de cealaltă. Deci, ca pe ţărmurile de răsărit ale Mării Negre aveau curs deopotrivă şi o lectură „în cheia focului", şi afla „în cheia apei" pe baza aceleiaşi scheme mitice suntem astfel aduşi să bănuim că în Caucazul dn>

antichitate exista pe de o parte o legendă care furniza o imagine „avers" a mitului lui Prometeu / u răpirea focului ceresc şi cu o acvilă „purtătoare de foc") şi, pe de altă parte, o legendă care Oferea, ca un „revers", reflexul simetric al celei jg mai înainte şi presupunea cucerirea apei pământene, cu o acvilă asociată elementului acvatic. Dacă nu vom descoperi aceşti doi martori, tot ceea ce precedă rămâne doar o pură speculaţie. Qr, existenţa primului nu poate fi pusă la îndoială. O întreagă tradiţie grecească atestă faptul ci locuitorii Caucazului cunoşteau şi socoteau drep: al lor un mit asemănător cu cel

al lui Prometeu grecesc. Mai mulţi autori ai antichităţii erau chiar convinşi că legenda aceasta se născuse în ţinu’. urile Caucazului, de pildă Strabon, Flavius Arrianus, Filostrat etc.23 După Duris din Samos, citat de scoliastul lui Apollonios din Rodos24, personajul eroului încătuşat era atât de popular la băştinaşii din Caucazul de Apus, încât ei refuzau să închine un cult lui Zeus şi Atenei, care erau ţinuţi răspunzători pentru chinul lui; aceştia celebrau în schimb cultul lui Herakles, în care 11 vedeau pe eliberatorul prizonierului şi pe ucigaşul acvilei-călău (aceasta, în sec. III î.e.n.). Flavius Arrianus, care a explorat Pontul Euxin prin anii treizeci ai secolului al II-lea e.n., notează că în apropiere de Dioscurias din Colchida25 i s-a arătat un munte pe care, după tradiţiile locale, fusese încătuşat Prometeu:

Şi ne-a fost arătată o creastă a Caucazului – pe nume Strobilos – unde miturile spun că Prometeu a fost atârnat în lanţuri de către Hefaistos, la porunca lui Zeus 2G.

Filostrat (sec. II e.n.) povesteşte în legătură cu lanţul Caucazului:

Iar muntele se află cuprins în miturile barbarilor – ieruri pe care şi grecii le cântă despre el: cum că Prometeul? H fost înlănţuit acolo pentru iubirea lui de oameni, că un alt Herakles – căci nu vor să fie cel teban – jj’ar fi răbdat aceasta, ci ar fi săgetat pasărea pe care o (r4 nea Prometeu cu rărunchii săi; iar unii zic că ar fi. st înlănţuit într-o peşteră, pe care-o şi arată încă în l dorul muntelui, iar Damis [un prieten al lui Apollonios

din Tyana] spune că lanţurile mai sunt încă prinse de stinc –, de nu-ţi vine uşor a crede cât sunt de mari; alţii însă [g că [Prometeu a fost încătuşat] pe creasta muntelui. creasta are două vârfuri, şi ei spun că ar fi fost legat e mâinile de ele, deşi între ele se află nu mai puţin de J

stadiu [cca. 200 m]: atât era el de mare l Cât despre pasăre un vultur, cei ce locuiesc înspre Caucaz îl socotesc vrăjn şi cuiburile, câte şi le fac vulturii sus pe steiuri, le ard foc, trăgând cu săgeţi aprinse, iar împotriva lor pun laţ zicând că-l răzbună pe Prometeu: atât de tare i-a copie»).

mitul27.5

Este deci sigur că la locuitorii din Colchida circula o versiune „directă” a mitului grecesc, socotită drept autohtonă. Mai rămâne cel de al doilea martor, lectura „în cheia apei”. Vom vedea că şi ea e bine

atestată, pe aceleaşi locuri şi în aceeaşi epocă.



l

Interpretatio Scyt Mea

Scoliastul lui Apollouios din Rodos enumera (în legătură cu *Argonauticele*, II, v. 1248 – 1249) mai multe tradiţii care privesc supliciul lui Prometeu, mai cu seamă următoarele:

Varianta I: Prometeu a fost înlănţuit sus pe Caucaz, iar un vultur îi sfâşia ficatul. După *Descrierea Libiei* a lui Agroitas (Cartea a 11 I-a) tradiţia aceasta se bazează pe următoarea poveste: râul care, la revărsări, distrugea cele mai frumoase ţinuturi din ţara lui Prometeu se numea „Vultur" (*Aietos*); cât despre ficat, mulţi îl socotesc drept simbolul rodniciei pământului. Când Herakles a abătut albia râului prin lucrări de irigaţie, locuitorilor de acolo li s-a părut că vulturul a fost nimicit şi că Prometeu a fost eliberat din fiare.

Fragmentul din Agroitas citat de scoliast nu menţionează locul de obârşie al acestei tradiţii Totuşi, este limpede că ea provine chiar din ţara unde se presupune că se petrecea supliciul lui Prometeu, adică din Colchida, de vreme ce acolo Tor arunca Argonauţii ancora.

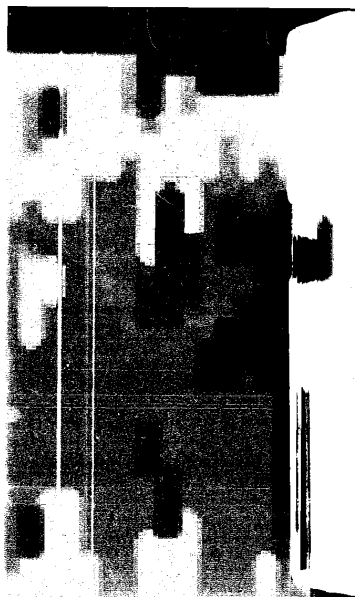


O ea de a doua variantă este mai explicită *şi* –, elizează că este vorba despre un ţinut din

Varianta II Herodor din Heracleea 29 rela – ază următoarea legendă privitoare la lanţurile lui prometeu: Prometeu era un rege al Sciţiei. fi nu dispunea de mijloace îndestulătoare spre a le asigura hrana supuşilor săi, pentru că un râu e nume „Vultur" (*Aietos*) le distrugea recoltele «rin revărsările sale. Iar sciţii îşi puseră regele în fiare. Herakles a izbutit să lege fluviul acela de mare. De atunci, în acel popor a rămas sădită credinţa că Herakles ucisese vulturul şi îl eliberase pe Prometeu din fiare.

La prima vedere, şi fără a recurge la reperele străine lumii greceşti, iată o transpunere al cărei principiu pare vădit: este vorba despre o prefacere de tip euhemerist, în modul „raţionalismului ionian” 30. Componentele supranaturale ale vechiului mit sunt toate reinterpretate într-un cadru pur realist. Prometeu nu mai este decât un rege-om, dar, e drept, unul exotic. Neizbânda lui, cu totul fără voie, nu se datorează decât unei catastrofe naturale, unei anomalii a reţelei hidrografice: râul care udă acele ţinuturi se revarsă aprig peste ogoarele cultivate, în loc să curgă înspre mare. Vulturul supliciului nu mai este decât un nume. Cataclismului pe care îl încarnează i-a fost totuşi păstrat caracterul său ciclic, tipic răpitoarei prometeice: râul „vultur” se manifestă în fiecare an, după cum strămoşul său supranatural o făcea în fiecare zi. Cât despre semizeul Herakles, însuşirile lui supraomeneşti au fost reduse la competenţa unui fel de inginer de drumuri şi poduri, în ansamblu, privită în ea însăşi, această greoaie adaptare evocă intervenţia depoetizantă şi neîndemânatică a cine ştie cărui Vol-taire medieval. Şi, de fapt, chiar aceasta trebuie să fii şi fost intenţia transpunătorului, care a aplicat un procedeu pentru care mai cunoaştem destule a teexemple. Dar activitatea raţionalizatoare a Cătatului sau a istoricului grec s-a exercitat asupra unei materii mitice deja elaborate şi ori

311



de pe ţirtâiurile Mării Negre. ou sistemele simbolice valabile în Caucaz şi Cţ. punerea lor în practică în gesta lui Amirani, ea se arată de nedespărţit faţă de o tradiţie autohtona îndeajuns de riguroasă spre a da naştere încă şi astăzi unor istorisiri legendare şi spre a sustiunile credinţe încă vii.

Să remarcăm mai întâi că laborioasa expl; caţie a scoliastului (sau a izvoarelor sale).com. portă mai multe trăsături „amiraniene S Prometeuj, jăcitic” domneşte asupra unui ţinut pământesc; se ştie că o întreagă tradiţie caucaziană îl aseamănă pe eroul înlănţuit cu un „rege”. Aşa procedează mai multe variante georgiene şi cerkeze, precum şi totalitatea versiunilor armeneşti asupra lui Artawază. Punerea în fiare de către însuşi poporul său este atestată de mai multe legende cerkeze. Domnia nefericitului suveran este pusă în legătură cu imposibilitatea muncilor agricole, o împerechere pe care o transpun, sub forme foarte diferite, şi versiunile cerkeze, pe de o parte, şi cele georgiene şi abhaze, pe de altă parte – acestea din urmă prefăcând imposibilitatea într-o simplă inutilitate: belşugul exclude orice strădanie de a mai produce.



Dar, îndeosebi, această mărturie antică face să apară drept indiscutabilă realitatea mecanismului de inversare scos în evidenţă până acum numai pe baza unei legende culese în veacul al XX-lea. Avem acum dovada că în sec. II e.n. aceeaşi istorisire mitică putea da prilej la două lecturi simetrice: una în „cheia focului”, cealaltă în „cheia apei”. Interpretarea „scitică” oferită de scoliast dă la iveală un proces de transformare care diferă totodată şi de mitul clasic al lui Prometeu, şi de prefacerea înfăptuită de povestitorii georgieni. Dar esenţialul rămâne acelaşi: apa te-rastră ia locul focului ceresc, acvila nu mai este legată de acesta din urmă, ci de opusul lui, „5 hidrosferă. Răsturnarea valorilor, în care consta principiul transformării, este săvârşită aici într-un alt mod decât de la MP la LA 15. Asupra unuţ punct capital ea se conturează încă şi mai fer111

să dofe Ştie înverăar ea totală a eYenifflentiâl\îi l, *lipsei focului ceresc*, aşa cum apare ea în trebuie să îi fie substituit *excesul apei pă*lucru pe care LA 15 nu-l face (acolo este vorba despre o *lipsire* a

oamenilor de pânza apei subpământene). În schimb, tocmai astfel procedează versiunea „scitică"; inversarea priveşte aici nu numai substanţa elementului vital – acvatic, şi nu arzător – şi originea lui spaţială – de pe pământ şi nu din cer –, ci şi preschimbarea suportată de el şi îndurată de omenire, de vreme ce lipsa totală de foc se schimbă într-un belşug prisositor de ape. Lipsirea, ca şi prisosul, au aceleaşi urmări catastrofale pentru oameni: ei nu se mai pot hrăni normal; muritorii, contemporanii lui Prometeu, pentru că nu-şi mai pot găti mâncarea; locuitorii ţinutului scitic, pentru că nu mai pot strânge recolta care s-a făcut; iar omenirea subpământeană din LA 15 este condamnată nu numai să rabde de sete, ci şi să-şi frământe pâinea cu udul său.

Ca o răsfrângere a modificării care afectează versiunea „scitică", acolo apa nu este *redobândiia* ca în LA 15 – sau cum este focul în MP –, ci este îmblânzită, *supusă*, pentru ca lucrurile să se întoarcă la starea lor iniţială.

În acord cu ornitologia mitică aflată în vigoare încă şi în zilele noastre în Caucaz, şi invers faţă de cea pe care o profesau grecii din antichitate, acvila din *interpretatio Scylhica* este legată de apa de pe tărâmul nostru. Asimilarea merge chiar şi mai departe decât în doctrina contemporană nouă, de vreme ce acvila sau vulturul scitic se află total identificaţi cu apa de pe pământ, ajungând să fie totuna cu râul revărsat, numele şi substanţa fiind contopite. Versiunea „scitică" face economie de personajul supranatural – Zeus în Grecia, balaurul de sub pământ, în Georgia – care lipseşte omenirea de elementul indispensabil supravieţuirii ei: aici, rolul lui este deţinut de către vulturul însuşi. Ca şi în MP, dar invers faţă de LA 15, el este înzestrat cu un semn negativ şi asumă responsabilitatea punerii în lanţuri $!



eroului: nesăbuinţele lui îi fac pe sciţi să-l prindă pe Prometeu. În sfârşit, acesta din urmă capătă o funcţie pur pasivă: el se mărgineşte să fie o victimă și nu participă la operaţia care le redă oamenilor folosinţa obişnuită a apei pământești. Se poate ca tema apelor abătute din albia lor firească de către o fiinţă supranaturală răuvoitoare faţă de omenire să mai fi inspirat – în afara versiunii „scitice” și a legendei

moderne a lui Amirani – şi un episod din epopeea Narţilor, care ar ocupa o poziţie de mijloc în raport cu primele două. O povestire kabardă istoriseşte, într-adevăr, cum marele erou Bataraz a scăpat ţara Narţilor de la pustiire, întorcându-se dintr-o expediţie îndepărtată, el a dat peste o căruţă în care se aflau trei fete înlăcrimate, în timp ce bouarul cânta un cântec de jale. Bataraz caută să afle pricinile unei mâhniri atât de adânci. Bouarul îi răspunde:

Râul care este izvorul belşugului nostru şi sufletul acestui ţinut nu mai curge prin părţile noastre! Un monstru groaznic l-a abătut în altă parte. Noi îi aducem în fiecare zi trei fete ca jertfă, dar nici asta nu slujeşte la nimic. Nici fete tinere nu mai avem, aici le duc pe cele din urmă31.

Eroul se duce „în valea unde, zăgăzuind râul, sta monstrul întins”. El urcă în vârful muntelui şi vede că „monstrul înghiţea în pântecele lui apa râului şi arunca un fel de pânză care învăluia totul împrejur, ca o negură”. Bataraz îi crapă ochii, apoi îl ucide: „Iar râul ajunse iarăşi un izvor de belşug” (p. 310).

Captarea râului avea deci loc cam în felul următor: monstrul ocupa cu trupul lui lung, uriaş, toată albia cursului de apă, pe care o sugea fie prin coadă, fie ca un fel de burete. El arunca pe gură un abur, care alcătuia un strat de negură. În esenţă, balaurul se pune în locul râului şi îl împiedică astfel pe acesta să-şi urmeze cursul firesc32.

Scena ilustrează în mod concret şi procesul descris în versiunea „scitică”, şi credinţele georgiene care se găsesc aplicate în LA 15, exact ca şi cum legenda kabardă şi-ar fi dat silinţa să îmbine cele două tradiţii. Ca şi în fragmentele citate de scoliast, o fiinţă supranaturală se face una cu râul, cu care se contopeşte literalmente, purtarea acestei ape însufleţite şi răuvoitoare duce la dispariţia rodniciei, şi. anume prin prisos, după versiunea scoliastului, şi prin lipsă, după legenda kabardă. Aceasta se apropie, prin această trăsătură, de LA 15, unde omenirea se află victimă a unei opriri a apei, datorate nefastei intervenţii a unui balaur. Pe de altă parte, istorisirea cerkeză tratează monstrul subpământean aşa cum o face şi sistemul naturii tipic păgânismului georgian, conform căruia, după cum ne amintim, fluctuaţiile pânzei de apă subpământeană şi, ca urmare, cele ale râurilor care izvorăsc din ea, trec de-a binelea prin balaurul cel uriaş. Provocând excesul sau împuţinarea apelor, el nu procedează altfel

decât ruda sa kabardă şi funcţionează ca un fel de maşinărie hidraulică, ale cărei voite dereglări provoacă pe pământ fie seceta, fie inundaţiile.

Mecanismele inversării

Avem acum dovada care ne lipsea: transformarea aceleiaşi scheme mitice, înfăptuită prin răsturnarea răpirii focului ceresc şi preschimbarea ei în redobândirea apei terestre, nu este opera unui povestitor georgian deosebit de plin de imaginaţie. Acelaşi mecanism se mai manifestase deja, cu aproape douăzeci de veacuri în urmă, pe ţărmurile Mării Negre, iar rezultatul acestui fapt fusese înregistrat de către autografii antichităţii. Ne aflăm deci faţă în faţă cu trei moduri de lectură diferite. Primul este dominat de furtul focului: e cel pe care îl oferă mitul grecesc al lui Prometeu, cu echivalentul lui caucazian atestat de Strabon, Flavius Arrianus, Filostrat etc.; poate că el a Aspirat, prin mijlocirea multor intermediari, episodul din LA 15 în care Amiram redobândeşte focul htonian. Cea de a doua lectură este cea despre care abia am vorbit şi care a dat până la

31 s



urmă aşa-zisa versiune „scitică”. Cea de a se află la obârşia recuceririi apei subpământene aşa cum o povesteşte LA 15. Între cele două din urmă, diferenţele privesc formele şi modalităţile de adaptare, astfel încât trebuie să le socotim drept variante reciproce care se referă la o singură tradiţie fundamentală, în care apa şi acvila acvatică ocupă locul întâi.

Gesta lui Amirani, în întregul ei, aşa cum ni s-a păstrat până astăzi, a fost elaborată pornind de la această tradiţie. Ambele interpretări au fost curente la caucazienii din antichitate. Dar prima, întemeiată pe foc, a rămas fără urmaşi, în afara unor resurgenţe limitate ca loc, şi fugare. Cea de a doua, dimpotrivă, fiind centrată asupra apei, a cunoscut multă trecere pe lângă mitologii şi adaptatorii din Caucaz, pentru motive evidente: ea se conforma constrângerilor sistemului naturii (*Naiursystem*) profesat de către băştinaşi, sistem care rămâne activ până în zilele noastre.

Această alegere între două lecturi inverse, dictată de rânduielile religiei şi ale cosmologiei populare, a modelat însuşi conţinutul povestirii. Ea trebuie să se afle la obârşia concepţiei negative asupra eroului, reflectată în nenumărate pasaje din legendele georgiene; sub acest raport, adaptarea cerkeză a mers mult mai departe, făcând din uriaşul înlănţuit o adevărată urgie care ameninţă omenirea. Această agravare a laturii întunecate a lui Amirani trebuie să fi fost înfăptuită de către cerkezi prin apelul la propriile lor resurse folclorice, dar şi inspirându-se dintr-un stadiu arhaic al mitologiei georgiene, din care astăzi nu mai supravieţuiesc decât unele urme: eroul pustieşte fauna şi flora şi nimiceşte o bună parte a lumii. La polul opus, epopeea abhază şi ceea ce mai rămâne din miturile armeneşti s-au format pe baza celeilalte tradiţii, sau cel puţin s-au hrănit parţial din ea: ele au păstrat aspectul luminos al celui osândit, după cum ne-o dovedesc nădejdile fierbinţi pe care armenii şi le pun în Artawază, ca şi dragostea pentru omenire pe care o arată Abrskil. În rezumat: iubirea de oameni de tip prometeic se află legată de tema focului, iar indiferenţa sau caracterul dăunător al eroului georgian sau cerkez rămân de nedespărţit faţă de o lectură „în cheia apei”, chiar dacă elementul acvatic nu mai apare ca atare în legendele care se trag din aceasta.

Relaţia de inversare dintre cele două sisteme mitice, aşa cum se află ele întruchipate în MP şi în LA, este marcată şi prin alte trăsături divergente. Mecanismul răsturnării a acţionat, în fapt, asupra unei mari părţi a istorisirii, afectând personaje, accesorii şi desfăşurări. Poate că el furnizează soluţia unei dificultăţi care a rămas până acum neexplicată: lipsa categorică de inteligenţă a lui Amirani, aflată în puternic contrast cu prisosul de inteligenţă de care beneficiază şi, până la urmă, ajunge să pătimească Prometeu. Ştim că o disparitate esenţială se întemeia pe anumite diferenţe culturale: excesului de minte propriu Titanului grec nu putea să-i corespundă, în Caucaz, decât vigoarea fizică tipică lui Amirani. Dar nevoile acestei ajustări nu cereau şi ca uriaşul georgian să fie lipsit de cea mai mică lucire de inteligenţă, ba chiar şi de cel mai elementar bun-simţ. Aici trebuie să fi acţionat şi o altă motivare, de aceeaşi natură cu cea care justifică metamorfozarea iubirii de oameni în neutralitate sau în vrăjmăşie răufăcătoare. Pentru a o descoperi, se cuvine să examinăm personajele în cadrul însuşi al structurilor respective, în care le integrează cele

două povestiri mitice, iar nu în mod izolat, extrase, ca să zicem aşa, din ambianţa lor naturală.

Prometeu apare, la Hesiod, îmbinat într-un diptic cu dublura sa, cu palidul şi ştersul Epimeteu. Acesta i se opune fratelui său totodată prin puţina lui consistenţă şi prin lipsa lui de inteligenţă. Contrastul este marcat prin înseşi numele pe care le poartă unul şi celălalt, ca şi prin modul lor respectiv de a se comporta. „Prevăzătorului" *Prometheus* îi corespunde *E-pi-metkeus*, „cel care nu cugetă decât mai apoi". Faptele nu-i dezmint

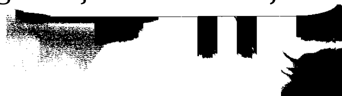


Imaginea sugerată de nume: el este, la Hesând, cel care primeşte fatalul dar al Pandorei, aducând astfel nenorocirea asupra omenirii. Tot el este cel care, la Plafon şi la alţii, împarte fără discernământ darurile naturii între făpturile pământieşti, provocând astfel un adevărat prăpăd. Cuplul format din cel *cu* şi cel *fără* minte pare a fi izvorât de-a dreptul dintr-un fel de istorioară populară şi a ţine mai mult de folclor decât de teogonie. Şi totuşi el trebuia să figureze în mit, de vreme ce însuşi Hesiod l-a menţinut ca atare în poemul său.

Amirani şi fraţii săi alcătuiesc un trio. Însuşi faptul triplicităţii se explică, aşa cum ne amintim, printr-o intenţie generală, vădită peste tot în partea războinică a istorisirii: învingătorul Celui cu trei capete se cade să fie el însuşi al treilea dintr-un trio, deci trebuie ca el să fi avut încă doi fraţi, şi nu numai unul singur (cf. mai sus, pp. 61 – 63). Ceea ce

este semnificativ aici sunt trăsăturile diferenţiatoare care îl opun pe eroul principal amânduror fraţilor săi *deopotrivă*. În mai multe situaţii hotărâtoare şi în toate versiunile în care ei apar, Badri şi Usip nu intervin cu de la ei putere decât spre a preveni sau a repara o faptă necugetată a eroului principal, sau spre a-i atrage luarea-aminte asupra vreunui tertip pe care înceata-i gândire nu putea să-l închipuie. Fapt remarcabil, acţiunea fraţilor celor cuminţi este orânduită prin completare reciprocă, Usip asumând funcţia inteligenţei propriu-zise, iar Badri limitându-se la rolul de purtător de cuvânt. Usip e capul gânditor, iar Badri este stentorul, fiind dotat cu un glas puternic şi răspicat, spre deosebire, pare-se, de fratele său: doar acest glas poate ajunge, în tot cazul, până la înţelegerea lui Amirani.

Iată un exemplu asupra acestei repartiţii. Amirani se află prizonier în pântecele balaurului care l-a înghiţit. El are, fireşte, un jungher în cizmă sau în haină, care i-ar îngădui să iasă, dar, bineînţeles, nu se gândeşte la atare mijloc. Cel



care i-l sugerează este Usip, prin intermediul lui Badri:

Amirani avea în buzunar un cuţit de diamant, dar uitase cu totul de existenţa lui. Până la urmă, Usip îi spuse lui Badri: „Frate, strigă-i tu! Ai un glas straşnic, adu-i aminte de cuţit! Coboară, Badri, şi strigă-i cu puternicul tău glas! Adu-i aminte că fiii lui Dared jan poartă un cuţit în buzunar! Să-l scoată şi să-i găurească pântecele balaurului ăsta negru!” Aşa se şi făcu... (LA l, p. 209 şi *passim*).

Pasajul acesta, versificat în metru arhaic, poate fi regăsit în numeroase variante.

Cu prilejul aceluiaşi episod, tot o iniţiativă a lui Usip este cea care îl salvează pe Amirani: el îi retează coada balaurului care l-a înghiţit pe acesta, iar retezătura îl împiedică pe balaur să-l strivească pe erou, încolăcindu-se în jurul unei coloane (*ibid*.). Mai înainte, Usip dăduse dovadă, în mai multe rânduri, dar mereu în zadar, de o înţeleaptă prevedere. El era împotrivă ca Amirani să lase ca din capetele tăiate ale Tricefalului să iasă cele trei „râme” care nu aveau să întârzie să se prefacă în nişte balauri de temut, aşa că îi spuse:

„Cum tot i-ai venit de hac unei dihănii, frate Amiranii scapă şi de a doua! Nu a bine au ieşit aste trei râme din capetele balaurului, hai,

omoară-le şi pe ele!" (LA l, p. 207).

Iar cum Amirani nu vrea, Usip se leapădă de orice răspundere:

„Atunci, orice rău ţi-ar face râmele astea, eu unul n-am să fiu nicicum de vină!" (*ibid*.).

Mai târziu, el nu vrea să se bată cu balaurii, pentru că ştie dinainte că înfruntarea n-avea să se sfârşească bine (p. 208).

Vedem deci că, în privinţa prevederii şi a discernământului, Amirani se opune perechii Usip-Badri, aşa cum Epimeteu i se opune lui Prometeu. Dar constatăm şi faptul că această corespondenţă se exercită potrivit unei orientări contrare: rolurile au fost inversate prin trecerea de la un ansamblu mitic la celălalt. Structura în doi termeni se menţine, dar cu preţul unei răsturnări care se conformează principiului fundamental dezvăluit pornind de la transformarea *foc ceresc*} *apă p* &, *mântească*.

Eroul rrăjmaş îoeului şi apa din cer

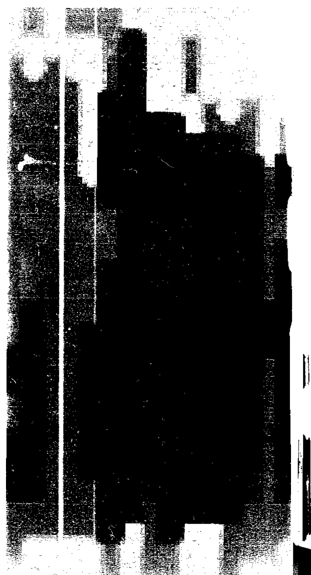
Aceeaşi structură îşi exercită efectele şi asupra atitudinilor respective ale eroilor faţă de foc. Ne aducem aminte că, în această privinţă, ne aflam în faţa celor mai puternice disparităţi dintre MP şi LA. Ştim că legenda georgiană înmulţeşte cu bună ştiinţă trăsăturile care implică negarea sau nimicirea focului, sub toate formele lui. Această repetare coerentă şi aproape obsesivă se arată mult prea regulată pentru a fi pusă pe seama întâmplării sau a unei „supravieţuiri inconştiente" (dacă va fi fiind adevărat că în istoria efectivă a religiilor există o atare îmbinare): ea nu poate înfăţişa decât o intenţie a mitologilor, adică a celor care au alcătuit sau au refăcut legenda, şi anume o intenţie destul de fermă pentru a nu fi dezminţită niciodată (în afara unui episod din LA 15, al cărui caracter excepţional l-am scos în evidenţă). Dacă astfel stau lucrurile, prezenţa centrală a focului în MP şi negarea lui sistematică în LA un mai apar ca nişte caracteristici incompatibile, excluzând orice posibilitate de confruntare: această opoziţie simetrică întăreşte, dimpotrivă, legătura dintre cele două sisteme mitice. Dacă este exact că gesta georgiană s-a alcătuit, în esenţă, pornind de la o veche tradiţie autohtonă, prefăcând un mit al focului într-un mit al apei, atunci devine firesc ca focul, de fiecare dată când se manifestă, să se înfăţişeze ca propria sa negaţie. Şi înţelegem foarte bine de ce captivitatea lui Amirani este indispensabilă reînnoirii anuale a vetrelor de la căminele domestice, pe când

reaprinderea focurilor din vatră la Atena nu poate fi îndeplinită fără patronajul lui Prometeu, eliberat din lanţurile sale Totuşi, pentru a duce demonstraţia la bijn am dori ca eroului *purtător al focului* «în



grecesc să-i corespundă în Caucaz un Ami-i, dacă nu *purtător al apei*, cel puţin dotat cu vreo afinitate faţă de elementul acvatic. Aceasta ar constitui o contrapondere pozitivă a negării focului, care ar completa imaginea în oglindă pe care o oferă laolaltă câinele înaripat care aduce ploaia şi acvila apropiată apei subpământene. Cum stau exact relaţiile dintre uriaşul caucazian şi pânzele de apă din cer şi de sub pământ?

Putem de pe acum să înlăturăm din ancheta noastră apa subpământeană: Amirani nu are cum să fie pus în legătură cu ea fără a fi încălcate severele legi care orânduiesc cosmologia populară. Ele interzic, într-adevăr, ca o fiinţă de obârşie cerească să poată fi legată în vreun fel de o componentă a lumii subpământene. Această regulă aplicativă nu este dedusă prin grija analistului: ea se verifică neîncetat prin înseşi faptele concrete şi ridică mereu gândirii georgiene delicate probleme de adaptare. Iată un exemplu. Svanii „concep grindina ca pe o fiinţă vie”, „care locuieşte în cer” şi suferă de orbire. Ea este deci un geniu ceresc 34. Prin urmare, exercitarea acţiunii ei specifice se loveşte de două piedici de natură ontologică: declanşarea unui prăpăd atât de nimicitor cum este cel cauzat de căderea bucăţilor de grindină nu-i poate fi atribuită decât unei făpturi demonice, deci subpământene, dar în orice caz nu unei divinităţi, cât ar fi ea de umilă. Pe de altă parte, cisternele cerului nu conţin decât pânza de apă care produce ploaia şi o nesfârşită cantitate de zăpadă, ambele la obârşia unor fenomene care sunt, în principiu, regulate şi binefăcătoare. Dar bulgării de grindină sunt dăunători în orice împrejurare; neputând deci să vină din ceruri, unde nu-şi au locul, ei trebuie să iasă de undeva din lumea pământeană. Cum au ajuns svanii să împace aceste imperative contradictorii? Ei le-au ocolit cu o îndemânare plină de naivitate. Oarbă, grindina nu se poate mişca decât condusă de o călăuză. Iar cel ce îndeplineşte acest rol este un demon. Când grindina doreşte să se plimbe prin lume, ea îl cheamă în cer pe slujitorul ei subpământean



care are grijă să-şi facă rost de o provizie de bulgari de gheaţă luaţi de pe coastele gheţarilor. Călău, zind-o pe grindina cea oarbă, el se face că-ascultă poruncile, care sună limpede: plimbare trebuie să aibă loc doar pe deasupra unor creste şi *a* unor strungi pustii, ocolind cu grijă toate locurile pe unde sălăşluiesc oamenii. Fireşte demonul o păcăleşte pe nevăzătoare şi o duce pe deasupra pământurilor cultivate, pe care ea le pustieşte astfel, pe deplin nevinovată[35]. Vedem că, prin urmare, constrângerile cosmologice sunt respectate întotdeauna, fie şi cu preţul unor atare acrobaţii intelectuale.

Or, Amirani este o fiinţă de obârşie cerească. Mama lui este zeiţa Dalí, iar naşul lui, Dumnezeu în persoană. Această dublă moştenire, biologică şi sociologică, restrânge câmpul afinităţilor lui posibile; dacă trebuie să fie pus în legătură cu apa, nu poate fi vorba decât despre cea din înalturi. Or, el şi este efectiv legat de ea, şi anume în mai multe feluri. Dar potrivirea aceasta nu se exercită decât pe tărâmul de mijloc, în cel de al doilea spaţiu al cosmologiei georgiene, şi pune în joc apa cerească sub speţa pe care ea o îmbracă în mod necesar aici, cea a ploii, într-adevăr, Amirani, cu toată obârşia lui divină şi puterea lui nemărginită, nu are el însuşi acces în cerul empireu, şi tocmai pentru că a încercat să se apropie de el îşi şi primeşte pedeapsa. Iată care sunt, în esenţă, afinităţile lui cu ploaia:

1. În primul rând, din naştere. Ştim că Dalí, mama lui, în pofida funcţiilor ei cinegetice „îndeplineşte şi un anumit serviciu meteorologic; ea „răstoarnă vremea”, făcând să se pornească ploaia sau ninsoarea. Cele mai multe dintre cultele care îi sunt închinate nici nu au alt ţel decât acela de a descătuşa ploaia. Ba ea se şi contopeşte cu fenomenele meteorologice: ea este ploaia, ea este zăpada. Aşa cum spun textele: „Dalí ninge” sau „Dalí plouă”.

2. Şi Aurirăm însuşi este identificat de către dil Tlagir>aţia populară cu ploaia, în versuri arhaice, povestitorii înfăţişează semnalmentele eroului:

Amirani arată ca un negru nour în ploaie gata să se verse (LA l, p. 206).

gel puţin după înfăţişare, el este totuna cu apa cerească gata să cadă. Pe de altă parte, mai multe episoade ale gestei, legate fie de naşterea, fie de isprăvile lui, îl aşază în situaţia unui factor meteorologic, pur şi simplu în virtutea efectelor pe care le exercită dinamica naturală, aşa cum o concepe cosmologia georgiană: anumite tipuri de evenimente nu pot să aibă loc fără a aduce automat cu sine căderea ploii, chiar dacă nu acesta era telul urmărit.

3. Naşterea lui A.minuni, cu împrejurările şi în formele ei reproduse în toate variantele, implică participarea a trei personaje: omul vânător, zeiţa

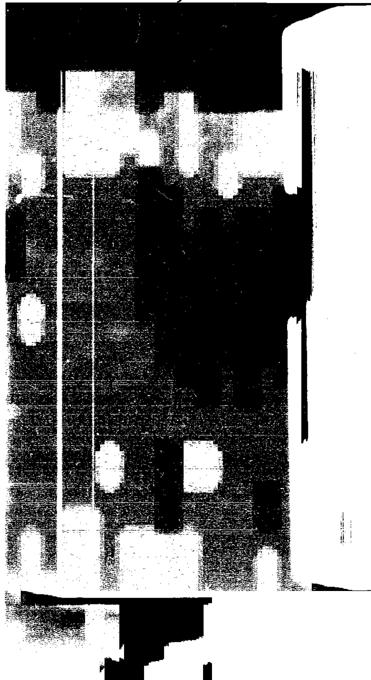
Dalí, care îi acordă favorurile ei, şi soţia celui dintâi, care îi surprinde, ca să spunem astfel, în flagrant delict. Doar cu preţul acesta se poate naşte Amirani aşa cum trebuia el să se nască. Or, această dramă în trei personaje nu poate avea loc fără să provoace în mod automat venirea ploii. Am văzut că numeroase ansambluri miticorituale se străduiesc să reproducă această confi guraţie, numai şi numai cu ţelul de a aduce ploaia.

Naşterea lui Amirani nu poate să se înfăptuiască fără să pună în acţiune mersul evenimentelor meteorologice: eroul vine pe lume făcând să cadă ploaia din cer.

4. Un mecanism de acelaşi ordin este declanşat de însuşi faptul păcatului şi de apariţia divinităţii, pe care acesta o determină. După

mai multe versiuni, mai cu seamă LA 2 şi cele din grupul său, greşeala lui Amirani constă din încălcarea de trei ori a unui jurământ sacru şi din nimicirea sălbăticiunilor („Nu mai rămăseseră decât trei mistreţi...” – LA 2, p. 225). Această *hybris* cinegetică duce la apariţia divinităţii şi la pedepsirea prin încătuşare a celui vinovat: acesta este

Procesul obişnuit menit să aducă ploaia. Echiva



dintfe aceasta scena a povestirii epitie $ maşinăria simbolică adecvată pentru producerea ploii a fost resimţită şi exprimată de către înşişi mitologii caucazieni: mai multe versiuni kabarde (cerkeze de răsărit) pun încătuşarea uriaşului *hybristes* [„care a comis o *hybris, o* sfidătoare încălcare”] nu pe seama Zeului suprem, ci pe cea a divinităţii vânătorii, Mezythe (LA 35, LA 36; v. mai sus, p. 179)... O dată mai mult, analizele noastre autografice se întâlnesc cu munca de interpretare pe care au întreprins-o povestitorii şi pe care au formulat-o transformând-o în dramă, înlocuirea lui Dumnezeu prin Mezythe are valoarea unei demonstraţii; chiar cei interesaţi concep cele două scheme drept interschimbabile, înlănţuirea eroului echivalează tocmai cu dispozitivul simbolic a cărui punere în acţiune, poetică sau rituală, provoacă fără greş căderea ploii.

5. Afinităţile acvatice ale lui Amirani sunt confirmate prin mărturia mitologiei osete. Ştim că oseţii, ultimii descendenţi ai sciţilor, au elaborat propriul lor ciclu epic asupra lui Amyran, fără îndoială pornind de la unele modele georgiene36. Dar barzii oseţi, în contact de multe veacuri cu svanii şi cu muntenii psavi şi xevsuri, au dispus de surse orale acum dispărute pentru noi, şi s-au inspirat dintr-un stadiu arhaic al epopeii georgiene, la care noi nu mai avem ace.es decât în parte. Astfel, ei au putut păstra, adaptându-le la propria lor cultură, unele versiuni şi unele interpretări pe care mitologia georgiană le-a lăsat să se piardă sau le-a transformat pe drum. În mai multe cazuri, intenţiile adânci ale povestirii epice trebuie să fi fost mai limpezi pentru gândirea adaptatorilor din trecut decât au rămas pentru cea a povestitorilor georgieni de astăzi. Putem deci aştepta din partea dosarului osetin două tipuri de servicii: să ne transmită unele variante (sau fragmente ale lor) de origine georgiană, dar care nu s-au mai păstrat în aceasta tradiţie, aşa cum a ajuns ea până ia noi; şi să ne restituie, sau să contureze mai ferm semnificat»!

valori care fib mai apar îţi documentele caii, cel puţin, nu mai sunt formulate în ele.

Un exemplu de primul tip, deosebit de interesant pentru comparaţia cu mitul lui Prometeu: Amyran cel osetin este înlănţuit materialmente nu de către demonii fierăriei care sunt Kadjiii, ci de către zeul-fierar în persoană, Kurdalaegon (LA 30). Se poate ca mitologii oseţi să fi păstrat aici urma vreunei versiuni georgiene, astăzi dispărute, care s-ar afla atunci cel mai aproape de povestirea grecească, potrivit lui Eschil37. Cea de a doua categorie de ajutoare oferită de mitologia osetă îşi găseşte ilustrarea în problema care ne preocupă aici, anume aceea a apei şi a legăturilor dintre ea şi eroul nostru. Oseţii îşi au cosmologia lor proprie, diferită de cea a georgienilor, şi ei nu sunt supuşi constrângerilor pe care aceasta din urmă le exercită asupra creaţiei mitologice, în special interzicând punerea în legătură a unei fiinţe cereşti cu un element natural litonian. Epopeea osetină rămânea deci liberă să-l asocieze pe Amyran cu *apa de pe pământ*, ceea ce ea a şi făcut. Nepot de frate sau de fiu al lui Dumnezeu (al Atoatefăcătorului, *Xucau*), eroul îi este încredinţat, încă de la venirea sa pe lume, lui Don Bettyr, geniul apelor, tatăl său adoptiv – numit *alalyk* în datinile caucaziene –, care îl creşte şi îl educă în

adâncurile Mării Negre.

În vremea educaţiei sale, care durează până la adolescenţă, tânărul Amyran li se arată de mai multe ori oamenilor, plimbăreţilor de pe ţărmuri sau pescarilor, călare pe spinarea unei „vaci de mare". Ajuns un viteaz desăvârşit, el îşi va duce viaţa pe faţa pământului, până la supliciul final. Dar copilăria şi prima parte a vieţii lui fac din el o fiinţă în întregime acvatică, necunoscând vreun alt tărâm decât cel al apei subpământene. Doar cu preţul unui vicleşug, şi nu fără grei1 ţaţe, ajung oamenii să-l poată smulge sălaşului său submarin 38.

Afinităţile acvatice ale lui Amirani nu dau deci prilej nici unei îndoieli, fiind orientate către cer ia Georgia şi către pământ în Osetia, Firea

«l



potrivnică focului a uriaşului caucazian comport* aşadar un corelativ pozitiv, şi anume legăturile dintre el şi apa cerească (iar la oseţi, terestră) – astfel, el apare drept o imagine inversă a Titanului *pyrphoros*, nu numai una concavă, ci una convexă.

Ospăţurile vulturului sau hrana pervertită

Ştim acum ce disparităţi conceptuale şi cosmologice explică raporturile de inversare date la iveală între răpitoarea grecească şi câinele înaripat al lui Amirani. Cu toate acestea, o componentă esenţială, fără îndoială cea mai celebră din tot dosarul grec, a rămas fără corespondent în Caucaz: chinul sfâşierii ficatului, „ospăţul vulturilor" (*stygei de deipnon aieton*, „iar ea [Artemis] urăşte ospeţele vulturilor", Eschil, *Agamemnon*, *v*. 137), scăpând astfel comparaţiei. Totuşi, două fapte caucaziene ar putea fi apropiate de acesta:

1. După o versiune abhază, LA 26, Dumnezeu (*Încoa*) a însărcinat-o pe o vrăjitoare-temnicerească, care este o întrupare a câinelui înaripat, să-i şterpelească hrana eroului înlănţuit şi să-l dea astfel pradă unei foamete pe veci, o îngreunare a osândei menită – în zadar – să-i înfrângă prizonierului cerbicia (v. mai sus, pp. 120 – 121).

2. După o legendă cerkeză, LA 47, un vultur trimis de către Tha,

Zeul suprem, veghează veşnic lângă uriaşul încătuşat, cu însărcinarea de a-l opri să se hrănească în vreun fel, mai cu seamă bând apa care să-i astâmpere setea:

„Când osânditul se apleacă să bea puţină apă de izvor, vulturul se repede şi bea tot, până la ultima picătură”.

Această versiune nord-caucaziană – sub prima sau sub cea de a doua formă – poate fi rezultatul unei transformări înfăptuite pornind de la o versiune apropiată de mitul lui Prometeu. După acesta din urmă, vulturul se hrăneşte din măruntaiele prizonierului. După LA 26 şi LA 47, vulturul îl lipseşte pe captiv de hrana sa. În ambele cazuri, raporturile negative dintre prizonierul înlănţuit şi călăul său înaripat se bazează pe hrană, răsturnată sau suprimată. Or, o atare transformare este jeja atestată în însuşi sânul mitologiei greceşti, şi aceasta de la o dată veche, de vreme ce urma ei o aflăm în fragmente din Hesiod, deci din sec. VIII î.e.n.39

Este vorba despre mitul lui Fineu, deja cunoscut de Hesiod în liniile lui mari, dar ajuns până] a noi îndeosebi prin mijlocirea lui Apollonios din Rodos. Dat fiind că şi-a folosit rău harurile prorocirii – spre binele oamenilor, dar în dauna lui Zeus –, ghicitorul Fineu rabdă o întreită osândă: lipsit de vedere, el este condamnat nu la nemurire, ci la o bătrâneţe fără de sfârşit; azvârlit pe ţărmurile Bosforului, este dat pradă unei foamete veşnice: de fiecare dată când este cât pe ce să mănânce, Harpiile cele cu ciocuri ascuţite, „căţelele lui Zeus” 40, se năpustesc din zbor asupra nefericitului şi îi smulg hrana, nelăsându-i, uneori, decât nişte fărâmituri cu miasme de putreziciune. Fineu descrie el însuşi partea privitoare la hrană a osândei sale:

Harpiile mâncarea de la gură mi-o înşfacă, năpustite în jos asupră-mi, nu ştiu din ce loc de groază… Puţin cumva vreodată de mâncare de îmi lasă, Miasmă râncedă, nesuferită, greu din ea pluteşte

(*Argonautice*, II, v. 223 – 224 şi 228 – 229J.

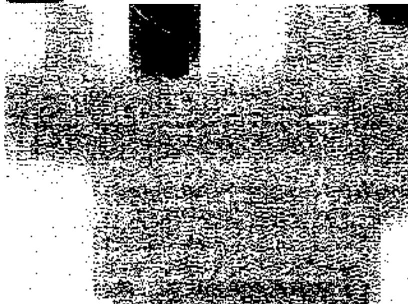
Doi eroi – fiii lui Boreas41 – pun capăt acestui chin vânându-le şi făcându-le nevătămătoare pe Harpii, ba, după unele versiuni, chiar ucigându-le 42. Şi este limpede că poetul a accentuat şi a încărcat peste măsură trăsăturile prometeice, inspirându-se din Eschil 43. Dar elementele esenţiale şi structura lor se aflau deja cuprinse în tradiţia majoritară, cu mai multe veacuri înaintea lui Apollonios. Ar fi interesant de studiat în detaliu mecanismele transpunerii. Pe scurt,

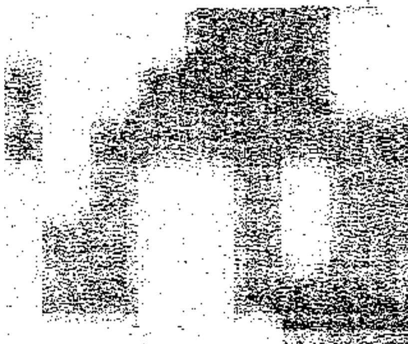
excesului de inteligenţă al lui Prometeu îi corespimde abuzarea de harul prorocirii, iar veşniciei osândei sale – prelungirea fără sfârşit a bătrâneţii; captivitatea de pe creasta Caucazului slăbeşte până la un surghiun pe ţărmurile Bosfo

3»









«j-SSIIF-a – f-Sse;

V ta-a feMligr „*”.

rului; vulturul care sfâşie ficatul face loc Harpiil Or care îi răpesc exilatului hrana.

Constatăm astfel că mitologii greci înfăptuiseră, la rândul lor, o prefacere analoagă aceleicare duce la versiunea caucaziană din LA 26 și din LA 47: vulturul lui Zeus, care se hrănea cu ficatul osânditului, este înlocuit cu o speţă fantastică de răpitoare care îi fură bucatele.

Cu toată translaţia înfăptuită şi aici şi acolo, funcţia represivă a

vulturului se exercită prin mijlocirea unui *proces alimenta*? – *răsturnat sau negat*. Sub acest raport, şi făcând să intervină versiunile cinegetice caucaziene, relaţiile dintre vulturul/câine înaripat şi eroul înlănţuit se orânduiesc în felul următor:

Mitul lui Prometcu: Vulturul, câine înaripat al lui Zeus, îl tratează pe captiv ca pe o hrană: îi sfâşie ficatul.

Vânătorul răsturnat, versiunea I: Prizonierul tratează câinele înaripat ca pe o hrană: îl găteşte şi îl mănâncă (după IV, 3, v. mai sus, p. 15Î). *Vânătorul răsturnat, versiunea* II Prizonierul tratează câinele înaripat ca pe o anti-hrană: el îl găteşte, dar nu-l mănâncă (după IV 4, v. mai sus, pp. 152 şi 164 – 165).

Mitul lui Fineu: Câinele înaripat, vulturul sau Harpiile, căţelele lui Zeus, îl lasă pe prizonier fără mâncare (după mitul grecesc, LA 26 şi LA 47). Această serie de transformări privitoare la vultur şi la hrană (pozitivă sau negativă) poate fi în mod sigur ordonată; ea alcătuieşte, în orice caz, un sistem coerent. Vom lua aminte că cea de a doua combinare oferă o imagine total inversată a celei dintâi: câinele înaripat, legat de apa pământească, este mâncat de eroul de-a-ndoaselea, pe când vulturul grec, legat de focul ceresc, îl sfâşie pe Prometeu, înlănţuit în picioare.

Dacă examinăm ansamblul acestor variaţiuni pe o aceeaşi temă, suntem purtaţi către concluzia că vechii poeţi greci şi caucazieni din vremuri întunecate au schimbat între ei nu atât unele motive mitologice, cât unele scheme de transformare.

Capitolul al! X-lea PROMETEU ŞI CAUCAZUL

Aşa cum plantele se răsucesc şi-aşa cum şovăie, pe-o parte Sus ridicate, mesele turnante, Simţi Muzele cum, şovăie:

Ci una firele le ia, una le-alege şi una canavaua o străpunge: *Doar ocolişurile broderiei lor Vor hotărt-ocolro ai să te-ndrepţi*.

Jean Cocteau, Plain-Chant, ///

I. MECANISMELE MITOGENEZEI Dinamica memoriei

Mersul acestei cărţi s-a adaptat cerinţelor unei concepţii generale care poate fi formulată cu ajutorul a două precepte foarte simple, de-a dreptul elementare: materialul trebuie luat aşa cum. se înfăţişează; ceea ce diferă nu este mai puţin important decât ceea ce seamănă. Dat fiind că a trecut vreme îndelungată cu vederea aceste fruste maxime, mitologia comparată şi-a atras singură nenorocul, până

a nu se ivi, în sfârşit, prea rarii Malherbe ai disciplinelor noastre *1*. Această „ştiinţă” – căci ea aşa voia să fie – se lăsa pradă, şi se mai lasă încă, de bunăvoie, obsesiei identităţii. Modul ei de a proceda constă în a desface în bucăţi obiectele asupra cărora operează, pentru a le recompune mai apoi după bunul ei plac, favorizând părţile care se suprapun în mod exact



«Î lăsând tot restul la voia jocurilor întâmplărif sau a izvoarelor accidentale.

Or, comparaţia nu poate fi redusă la o varietate de suprapunere prin calchiere, chiar dacii aceasta ar ajunge la un maximum de perfecţiune; relaţiile între două sisteme mitice, apropiate sau depărtate unul de celălalt, nu pot fi epuizate doar prin mijlocirea inventarierii elementelor lor omoloage. Ci comparaţia este datoare să apeleze, în aceeaşi măsură, şi la disparităţi şi la simetrii, şi la reflexele deformate şi la opoziţii, fără a trece cu vederea nici impasurile, adesea atât de revelatoare, nici, mai cu seamă, golurile, care, uneori, spun chiar mai mult decât asemănările neîndoielnice (vezi, de pildă, lipsa supliciului din versiunile în care erou] se căsătoreşte, „se îmburghezeşte”, cf. mai sus, pp. 197 – 198, sau, iarăşi, eliminarea câinelui înaripat în LA 15, v. mai su’s, p. 289). Altfel, ne-am expune la a lăsa să se piardă esenţialul, adică gânâul şi truda mitologului, surprinse în acţiune: cei ce făuresc şi cei ce preschimbă mituri sau legende nu se mărginesc să transmită o substanţă inertă, ci sunt fiinţe în carne şi oase, cu suflet, care mânuiesc şi remodelează fără încetare materia pe care au ales să o trateze. Dacă moştenirea este dusă mai departe rămânând şi vie şi uşor de recunoscut, aceasta se petrece deopotrivă datorită lipsei de respect, dar şi evlaviei cu care este prelucrată.

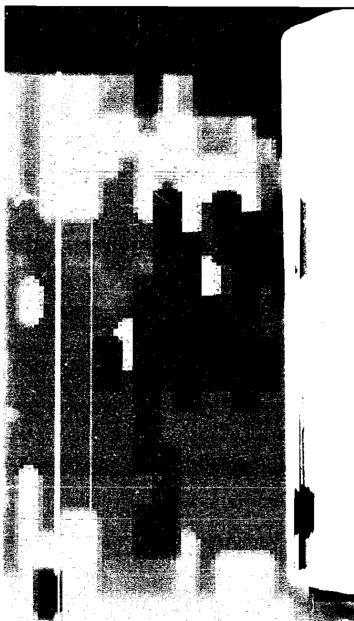
Propriu-zis, nici nu există supravieţuiri, adică teme strânse cu grijă în vreun cotlon al „memoriei colective” şi scoase la iveală, ca printr-o minune, cu veacuri şi milenii mai târziu: ceea ce poartă numele de „supravieţuire” acoperă în fapt un neîntrerupt şir de remodelări, o prefacere mereu înnoită, căreia îi surprindem, cel mai adesea rezultatul, uneori punctul de plecare, sau, cu mult noroc, câteva etape. Sarcina autografilor, a noastră, constă în regăsirea, cu ajutorul

acestor repere, a procedurilor intelectuale, ba chiar psihologice, care alcătuiesc trecerile dintre acestea. Nu cade în sarcina noastră să ne transformăm în contabili1

socotesc ce s-a memorizat, ci să scoatem la procesele acestei memorizări. Faptul acesta nu exclude nicidecum ca anume articulaţii mitice să se fi putut păstra aproape schimbate, ca o anume imagine sau o aminte fjooiră să ne parvină neatinse: munca de transpunere, în orice sens s-ar orienta ea, respectă structurile care dau glas intenţiilor profunde ale mitului, acelea care îi conferă coerenţă şi viabilitate. În ansamblu, acestea sunt trăsăturile pertinente care sunt de ajuns spre a-l face de recunoscut: fără această fişă „signaletică”, oricât de restrânsă, el ar deveni de nerecunoscut şi ar înceta să mai existe; ori ar fi un alt mit. În cazul de care fie ocupăm noi, această permanenţă minimală trebuia să facă faţă unei duble încercări şi să străbată deopotrivă şi spaţiul, şi vremurile, între versiunile greceşti ale mitului lui Prometeu şi legendele moderne asupra lui Amirani au intervenit două serii de etape succesive. Una este alcătuită din diversele mecanisme care au asigurat, încă din antichitate, trecerea de la un ansamblu mitic la celălalt, în orice direcţie ne-am imagina-o. Cea de a doua se confundă cu lanţul încă neuzat de prefaceri suferite de către materialul caucazian, de la elaborarea sa dintâi şi până în stadiul în care ne este nouă, până la urmă, accesibil, după două milenii şi, fără îndoială, chiar mai mult.

Variaţiuni pe tema supliciului

Mitul grecesc şi gesta caucaziană au în comun câteva trăsături esenţiale, organizate într-un sistem şi constituind „semnalmentul” sub nivelul căruia nu le-am mai putea recunoaşte. Acest ansamblu de caractere dotate cu valoare distinctivă se manifestă la două niveluri, cel al alegoriei şi cel y niitologemului – sau, în termenii lui Chrétien. e Troyes (v. mai sus, p. 21), cel al „materiei” şi cel al „Ben (s) ului”.



La nivelul alegoric, imaginile şi fiinţele puse L mişcare dramatică spun adesea cu totul altcey» decât ceea ce par a spune, iar comparaţia’s” cuvine să acţioneze asupra acestui aranjament aşa cum se oferă el investigaţiei, întocmai le era înfăţişat şi ascultătorilor. După cum este vorba aici despre secvenţa sfidării aruncate Dumnezeu şi despre chinul în trei faze. Să lăsăm pentru moment, la o parte tema sfidării popriţi zise, a cărei motivare, imediat inteligibilă, ţine de un alt nivel. Mai importantă este declanşareconflictului: ea putea fi înfăptuită de către oricare dintre cei doi protagonişti, dând deci prilej unei alternative, ambele posibilităţi ale căreia au fost exploatate în acelaşi chip de către fiecare din cele două ansambluri narative. Şi unul, şi celălalt au atribuit responsabilitatea iniţială fie eroului – Prometeu sau Amirani –, fie Dumnezeului suprem, într-o parte Zeus, în cealaltă Atoatefăcătorul. În general, a fost preferată prima soluţie, cel puţin în Caucaz: cel mai adesea, Amirani este cel care îi propune lui Dumnezeu înfruntarea cea nelegiuită. Totuşi, destul de numeroase variante lasă acest lucru în grija stăpânului cerurilor, în Grecia, repartiţia pare a fi, la prima vedere, mai puţin clară, dar este sigur faptul că mitologii greci au făcut apel la două tradiţii, şi aşa s-a întâmplat şi cu cei din Caucaz.

După cea dintâi, dacă dăm or. ezare poemului *Munci şi zile*, cel care deschide ostilităţile este Prometeu, „înşelându-l pe Zeus” prin

trucarea vitei de jertfă la ospăţul de la Mekone (v. 47 – 50). După cealaltă variantă, Zeus avea în gând încă de mai înainte pierzarea omenirii, iar Prometeu s-a mărginit să prevină lovitura, ori să treacă la contraatac (*Teogonia*, v. 551 – 552 j; aceasta este versiunea confirmată de Eschil: „(Zeus) nimicindu-le neamul / cu totul (oamenilor)" (*Prometeu înlănţuit*, v. 232 – *233*). Deci, în Grecia, ca şi în Caucaz, desfăşurarea conflictului a făcut obiectul a două elaborări divergente, care se regăsesc şi una şi cealaltă în fiecare dintre povestiri



Această potrivire, care priveşte nu numai, *cina însăşi*, ci, în aceeaşi măsură, şi *variaţinnile* care o modulează, caracterizează încă şi mai bine ciieia de boltă a dramei, supliciul. Nu vom reveni asupra structurii lui întreite, cu distribuirea lui, jfideobşte, între cele trei „etaje" ale lumii pământeşti: paralela se impune ca un fapt vădit, iar componentele ei au fost analizate îndeajuns, în actualul stadiu al cercetării, această constatare nu, le învaţă nimic ce să nu fi ştiut deja: ea nu contribuie la definirea naturii exacte a legăturilor care unesc cele două istorisiri, în schimb, remarcabila armonie care organizează variaţiunile pe care le-au imaginat mitologii greci şi caucazieni pornind de la o temă dată ne informează asupra câmpului de acţiune care li se deschidea în faţă şi asupra tipului de operaţiuni mintale care au dus la cristalizarea dublului stadiu final pe care îl cunoaştem.

Înlănţuirea se realizează, aşa cum am văzut, prin mijlocirea a patru tehnici diferite, *toate – şi numai ele – atestate* şi în mit, şi în gestă: lanţurile prizonierului sunt prinse (I) de stâncă, (II) de un stâlp, (III) de o „coloană a lumii". Ambele, şi MP şi LA, au mai închipuit şi IV) o varietate pur vegetală a supliciului şi a aparaturii lui, intervenind în amândouă situaţiile cu titlul unui substitut simbolic şi ritual, care se situează în afara pedepsei propriu-zise, fără a interfera cu fazele captivităţii.

Se arată a fi profund improbabil ca munca de adaptare să fi avut loc, şi de o parte şi de cealaltă, asupra multiplelor versiuni dispersate în sânul mediilor lor respective, ba, pe deasupra, şi răspân-flite de-a lungul vremurilor, şi ca povestitorii greci şi caucazieni să le fi înregistrat cu grijă fără să fi neglijat ori să fi lăsat să se piardă vreuna. Aceasta ar presupune o colaţionare îndeplinită aproape în mod

ştiinţific, iar apoi cruţată, fără cea mai mică stricăciune, până dincolo de mai bine se douăzeci de veacuri de prefaceri. Ipoteza Ceasta este, evident, absurdă: o atare „salvare” nu avea cum să fie întreprinsă plecându-se de la bucăţi însăilate. Ea implică, dimpotrivă, intbr punerea unei gândiri desfăşurate în mod liber «punându-şi în mişcare mijloacele sale specifj-l dar totodată orientată de constrângerile inerent'materiei tratate. Aceasta nu se reduce la asamblaj de motive, trecut cu arme şi bagaj» din tabăra unei culturi în cea a alteia, printr-o fel de jaf intelectual, care să însumeze toate posibilităţile deja înfăptuite. Legăturile dezvi. lui te între cele două povestiri impun nu existenta unei identităţi a temei de plecare, prin sine însăşi insuficientă, ci o elaborare dusă la îndeplinire de către fiecare dintre cele două civilizaţii *pe baza unei aceleiaşi scheme operaţionale*, fiecare dintre ele exploatând până la capăt posibilităţile astfel oferite. Ceea ce avem de explicat nu este paralela dintre cutare secvenţe narative, ci demersul comun care i-a adus pe greci şi pe caucazieni la acest rezultat, îndemnându-i să recurgă la aceleaşi armonice. Interesul autografului priveşte mult mai puţin tema, cât variaţiunile pe care le înlesneşte aceasta, dat fiind că numai ele dau la iveală programul generativ sau transformaţional2 a cărui îndeplinire duce la realizarea mitologiilor în stadiul lor final.

Dispozitivul generator şi mecanismele transformării

Era vorba, cu puţin mai înainte, despre justificarea asemănărilor. Modul de cercetare pe care abia l-am definit este, cu atât mai mult, valabil şi pentru elementele aflate în disparitate, şi anume oricare ar fi relaţia care le caracterizează: translaţie, divergenţă, inversare sau dizarmonie (prin acest din urmă termen înţelegem supraevaluarea! deprecierea sau ştergerea, fie a unui element, fie a unui grup de elemente în sânul unuia cele două ansambluri comparate). Iată exemple.

33*

Mijloacele de acţiune pe care le folosesc, fiecare, Prometeu şi Amirani, dau loc „unei deplasări remarcabile: excesului de inteligenţă al unuia îi corespunde abuzul de forţă fizică căruia i se dedă celălalt. Am văzut că o atare transformare se arăta oarecum previzibilă, ba chiar inevitabilă, cil prilejul trecerii de la o cultură la cealaltă – cel puţin în sensul Grecia → Caucaz. Dar ea fiU are cum şi interpretată în

mod pur mecanic: ca inteligenţă transpusă nemijlocit în forţă brutală, în realitate, două sisteme diferite de gândire se află confruntate cu datele unei aceleiaşi probleme, pe care au soluţionat-o recurgând la maşinăriile lor simbolice respective. Temele mitice nu sunt nişte specii migratoare care să-şi schimbe penele în cursul călătoriilor succesive – chiar dacă au putea face şi aşa ceva. Ele sunt, aşa cum le sesizăm, rezultatul unui tratament specific, înfăptuit pe baza unui program cu instrucţiuni bine definite. În cazul de faţă, datele iniţiale erau următoarele: pe ce căi o fiinţă supranaturală, o divinitate sau un supraom poate ajunge să-l înfrunte pe stăpânul zeilor fără să apeleze fie la resursele religiei, fie la cele ale magiei? Fiecare dintre cele două culturi aflate faţă în faţă a aplicat instrucţiunile după metodele pe care i le furniza propriul său univers conceptual şi simbolic, cu posibilităţile şi constrângerile sale. De aici, şi aparenta „transformare": „inteligenţă forţă fizică".

Procesul de inversare care, prin multe trăsături, desparte MP de LA, dar, în acelaşi timp, le leagă şi face ca fiecare dintre ele să rămână uşor de recunoscut în oglindirea pe care cealaltă o înapoiază, nu trebuie conceput într-un mod Prea abrupt. O temă mitică nu poate fi întoarsă Pe dos ca o piele de iepure. Mecanismele care duc a un atare rezultat nu operează direct asupra unor °hiecte finite, pe care s-ar mărgini să le aşeze invers, spre a le însera într-un sistem dat. Ipoteza



Unei transformări directe Hti treâiuife feşijinăă (» ea însăşi sau din principiu: dimpotrivă, ea impune atunci când ne aflăm în faţa a de

ansambluri narative, dintre care unul rezult; dintr-un împrumut sau dintr-o transpunere efectuată în mod deliberat pe baza celuilalt. Felul care s-au constituit o bună parte a hagiografie creştine sau trecerea de la mit la „roman” „cum o analizează G. Dumezil, ne oferă numeroase cazuri ale unui atare proces. Pur şi simplu, acesta din urmă nu este de ajuns pentru a justifica raporturile dintre MP şi LA, pe care, aşa cum vom vedea, nu le putem reduce cu uşurinţă la nişte fenomene de împrumut sau de transpunere sistematică. În ansamblu, această ipoteză nu are eficienţă, cel puţin pentru materialul şi pentru problemele foarte complexe tratate aici. Aceasta nu exclude însă ca ambele operaţiuni să se f putut combina, şi aceasta e ceea ce se va fi întâmplat în mod efectiv.

Dacă grecii şi-au construit mitul legându-l de recucerirea focului, iar caucazienii, de aceea a apei, aceasta s-a petrecut pentru că au lucrat pornind de la o schemă generatoare care comporta, ca virtualitate, aceste două orientări, pe care aveau putinţa fie să le selecţioneze, fie să le combine (deci focul *sau* apa, ori chiar focul *şi* apa).

Alegerea grecilor s-a îndreptat cu hotărâre către o lectură „în cheia focului”, pe când cea a caucazienilor a dat loc unei duble elaborări. Una, cea mai fermă şi mai statornică, pe scurt, tradiţia majoritară, s-a alcătuit pornind de la o concepţie acvatică, chiar dacă terna apei ca atare nu a fost exploatată decât incomplet. A văzut că gesta georgiană, aşa cum a ajuns la noi, implică, la origine, o lectură „în cheia apei”, destul de învecinată, fără îndoială, cu stadiul atestat de versiunea „scitică” (v. mai sub, pp. 310 – 315), Cealaltă elaborare a opera.

ambelor posibilităţi conjugate, dar efectele ei. la nivelul narativ nu pot fi surprinse decât *în* mod indirect sau pe sărite: motivul focului se manifestă cu insistenţă, dar negativ, şi nu apare sub forma lui pozitivă decât cu prilejuri foarte rare (de pildă, în LA 15).

Linia despărţitoare dintre alegerile pe care] c-au întreprins fiecare dintre cele două mitologii trece, fără îndoială, prin personajul vulturului. Răpitoarea mitică, solară sau subpământeană, a jucat rolul unui operator decisiv, al unei componente esenţiale a schemei creatoare de bază. Vulturul este prezent, sub o formă sau alta, în toate versiunile, în Grecia ca şi în Caucaz. Am constatat că nici mitul lui

Prometeu, nici gesta lui Amirani nu s-ar fi putut alcătui fără el, iar punerea lor în contrast se bazează pe afinităţile contrare pe care i le atribuie cele două culturi. Chiar dacă nu este cauza directă a acestui fenomen, el a orientat totuşi modurile lui de realizare. Cât despre însuşi procesul inversării, trebuie să vedem în el rezultatul unei dinamice (altfel spus, creatoare) puneri în mişcare a unui sistem de opoziţii date în mod simultan şi orânduind încă de la plecare programul ale cărui instrucţiuni le-au aplicat cele două mitologii, fiecare după propriul ei aparat de simboluri.

Realitatea concepută şi discursul mitic

Dacă nu ne mai aşezăm acum la nivelul alegoriei, al „materiei”, ci la acela al mitologemului, al „sen (s) ului”, confruntarea îmbracă un cu totul alt aspect. Mecanismele a căror analiză am început să o schiţăm nu mai sunt suficiente spre a da seama asupra raporturilor dintre cele două ansambluri narative, oricare le-ar fi întinderea şi natura. Într-adevăr, nu mai este vorba despre forme şi despre figuri care se atrag sau se resping la voia constrângerilor şi a libertăţilor domeniului imaginar, ci despre sisteme ideologice acomodate necesităţilor şi ţelurilor discursului mitic. Noţiu



nea de adaptare, de transpunere nu mai are aici decât cu preţul unei serioase revizuiri. Căci dacă o cultură îşi clădeşte, literalmente, miturile şi anume în orice clipă, ea nu face acelaşi lucrşi cu concepţia sa asupra lumii sau cu viziunea sa asupra condiţiei umane, acestea făcând parte dintre datele fundamentale, şi nu dintre elementele clădite, cel puţin de-a lungul unei perioade anumite. Nu se poate

susţine în mod rezonabil că fundamentele obiective ale unei civilizaţii. Se pot preta la acelaşi joc ca şi miturile pe care ea le produce, chiar şi în unele sectoare strict delimitate. O filosofie, oricât de rudimentară, nu poate fi trecută, cu tot echipamentul său, de la un popor la altul, după cum ea nu poate fi nici răsturnata sau reflectată în oglindă, invers faţă de ceea ce se petrece cu povestirile mitice şi cu dispozitivele lor simbolice. Aici problemele sunt deci de un alt ordin, ele ţinând mai mult de istoria mentalităţilor decât de mitologie.

Înainte de a întrupa aceste remarci generale, punându-le la încercare asupra unor exemple concrete, trebuie să risipim un echivoc. Ceea ce precedă nu priveşte decât problemele comparaţiei dintre două mitologii şi două culturi, şi nu caută nicidecum să alcătuiască o teorie a raporturilor dintre discursul mitic şi ideologie. Doar cerinţele confruntării sunt cele care îl îndeamnă pe comparatist să opună mitul, drept construcţie, ideologiei, drept dat fundamental. De altfel, în afara problematicii de faţă, autorul acestor rânduri ar recuza o atare dihotomie: sociolog şi istoric, el consideră, într-adevăr, că realitatea concepută, ba chiar trăită, face obiectul unor interminabile construiri şi reconstruiri, lucru în care constă, în esenţă, istoria oricărei societăţi, oricât ar putea ea părea de imobilă.

Acest lucru odată admis, să apelăm la exemple. Sfidarea împotriva lui Dumnezeu, ca fapt material, rămâne supusă aceluiaşi tratament ca şi triplicitatea supliciului sau varietăţile aparaturii sale. Dar lucrurile nu stau la fel şi cu conflictul care o pricinuieşte şi care pune în joc suveranitatea asupra lumii. Tema sfidării poate lua înfăţişarea unei înfruntări a inteligenţei, ca în Grecia, sau a unei lupte, ca în Caucaz, totuşi variaţiunile acestea acoperă un fenomen identic în ambele [OCuri: un anumit tip de erou constituie o piedică pentru: exercitarea suveranităţii de către stăpânul zejlor. Oricare ar fi mijloacele de care uzează dramatizarea, răzvrătirea unui zeu sau a unui semizeu trebuie să aibă loc pentru a instaura sau a menţine orânduirea lumii. Stăpânirea universului cere acest preţ, de nu, ea îi scapă celui ce o deţine în mod legitim, Zeus sau Dumnezeul Atoate-ficător al georgienilor. La fel stau lucrurile şi cu urmarea nemijlocită a conflictului, cu chinul fără de sfârşit: liniştea universului creat nu este asigurată decât pe temeiul surghiunirii răzvrătitului o dată pentru totdeauna. Mitul grecesc şi gesta georgiană au în comun

acest dat antropocosmologic, pe care nu îl afectează intru nimic variaţiunile şi modulaţiile la care se dedă fiecare în parte.

Pe de altă parte, înfruntarea poate avea loc pentru că ea pune în încleştare doi potrivnici care întrupează doctrine incompatibile între ele, lucru valabil şi pentru MP, şi pentru LA. Zeus instituie, iar Dumnezeul georgian păstrează un „sistem al naturii" în care omul nu supravieţuieşte decât respectând regularitatea schimburilor, oricare le-ar fi câmpul de aplicare şi orientarea: raporturi de producţie, întemeiate pe munca pământului; relaţii sociale, implicând căsătoria şi înrudirea; comunicare mijlocită cu cerul, prin intermediul sacrificiului (în Grecia) sau prin cel al căminului şi al lanţului său (în Caucaz). Deci, în toate domeniile, domnia distanţării. La polul opus, lumea aşa cum ar fi păstrat-o Prometeu, sau aşa cum ar fi fost de pe urma doctrinei lui Amirani: o lună» în care nu se cunoaşte noţiunea de „schimb", în care omul ia fără să dea ceva în loc, o lume ferită (în Grecia) sau eliberată (în Caucaz) de răul suprem pe care femeia îl reprezintă în ochii anibelor civilizaţii, cu o omenire aflată la adăpost de trudă, de înrudire, într-un cuvânt, de tatea însăşi, MP şi LA împărtăşesc şi aceste ideologice şi culturale, ale căror diferenţe ţ (mai puţin de o disparitate de fond, cât de Variaţiunile impuse de exprimarea lor mitică sau legendară. De pildă, faptul că vârsta de aur a lui Pro meteu aparţine trecutului preistoric, iar era bel şugului lui Amirani, unei alte lumi. eshatologice nu schimbă nimic din similitudinea celor două concepţii apărate de cei doi eroi.

Ştim că aceste doctrine paralele sunt ancorate în acelaşi punct al practicii trăite, atât sociale, cât şi psihologice: în ura împotriva femeilor, la fel de virulentă în poemele hesiodice, ca şi în blestemele care împestriţează lumea legendelor caucaziene Nu este o exagerare să socotim ambele istorisiri drept adevărate mituri ale, misogini ei. Or, aceasta nu este un produs al gândirii mitice, ci, dimpotrivă ea este cea care determină şi orientează cursul acesteia „oricare ar fi exprimarea pe care o capătă într-un loc sau în celălalt. Grecii din antichitate şi georgienii din veacul trecut trăiesc căsnicia ca pe un dureros paradox, aproape cu neputinţă de conceput. Or, şi unii, şi ceilalţi o leagă de un alt paradox, resimţit cu mai puţină tărie, dar la Jel de bine atestat: existenţa şi poziţia căminului omenesc –, cu toate implicaţiile sale tehnice, sociale şi simbolice. El, se află în centrul tuturor problemelor

evocate până aici, dat fiind că în jurul lui şi în raport cu el se orânduiesc principalele opoziţii care operează nu numai înăuntrul celor două ansambluri mitice, ci şi asupra relaţiilor diversificate care le reunesc.

Iată de ce căminul, o piesă esenţială a dispozitivului simbolic, acţionează totodată la cele două niveluri distinse aici, pe care, prin urmare, nu le mai putem separa. Dacă el face obiectul unor concepţii diferite în sânul sistemelor ideologice grec şi caucazian – fapt care rămâne de stabilit –, trebuie atunci să ne aşteptăm ca această disparitate să aibă urmări asupra raporturilor dintre MP ŞI LA. Poziţia şi funcţia atribuite căminului de către fiecare dintre cele două culturi pot fi în parte răspunzătoare pentru divergenţele care se mani



festă pe planul expresiei, al dramatizării. Atingem ţii acest punct o problematică de un alt tip, care pune în cauză însăşi esenţa activităţii mintale a jjjitogenezei, în relaţiile ei cu ideologia şi cu istoria…

geneza mitului: selecţi» *a* transformare

La acest nivel de analiză, care a fost pus în acţiune de-a lungul întregii cărţi, comparaţia nu mai priveşte structurile narative şi sistemele conceptuale, ci relaţiile care le unesc pe primele cu celelalte înlăuntrul fiecăruia dintre ansamblurile confruntate. Altfel spus, este vorba de a defini raporturile nu dintre termeni, ci dintre operaţiunile care privesc unele relaţii gata constituite. Iată, foarte pe scurt, în ce fel anume:

Fiecare dintre povestirile mitice a selecţionat, în câmpul ideologic de care ţine, unele elemente sau configuraţii de elemente şi le-a exploatat după resursele şi ţelurile sale proprii, fie adaptându-le direct la proiectul său, fie supunându-le unor transformări care pot merge până la a le face să ajungă aproape de nerecunoscut. Astfel, ceea ce este deosebit de important de definit sunt, pe de o parte, criteriile care au impus selecţia – cutare element a fost păstrat, cutare nu –, iar pe de altă parte distorsiunile pe care le suferă, la dramatizarea lor, datele astfel alese. Confruntând *procedurile strâns legate de selecţie şi de transformare*, aşa cum operează ele, respectiv, în Grecia şi în Caucaz, se obţine o imagine fidelă şi detaliată a reţelei de relaţii care cuprind laolaltă cele două mitologii puse faţă în faţă; pe deasupra, fiecare îşi dezvăluie astfel cu mai multă generozitate propriile trăsături specifice.

Cazul căminului ne va putea sluji drept ilustrare.

Şi în Grecia, şi în Caucaz el acţionează ca un operator care funcţionează pe două axe, cea verticală şi cea orizontală. El îngăduie, în primul rtad, să se opună şi să se apropie anumiţi termeni s-a anumite domenii care n-ar avea cum intra în



I

contact direct, sau cel puţin n-ar trebui să le facă. medierea lui asigură menţinerea distanţei cuve nite dintre cer şi pământ, făcând totodată po§; bilă comunicaţia necesară între ele. În studiai său despre Hestia 3, J.-P. Vernant evocă îndeosek vatra căminului micenian, care comunică cu cerul prin mijlocirea „deschizăturii din tavan pe unde. Se duce fumul (...). Hestia face ca ofrandele fami. Hale să urce înspre sălaşul zeilor olimpieni. Contactul dintre pământ şi cer este stabilit pornind (Je la ea, tot după cum prin ea se deschide şi o trecere «tare lumea Infernului” 4.

Această descriere şi aceste formule pot fi este ca atare situaţiei şi dublei funcţiuni a căminului georgian (cf. mai sus, pp. 204 – 206), cu atât mai mult cu cât în Colchida şi în Svanetia el e personificat printr-o zeiţă. Dar comunicarea dintre pământ şi cer are loc, în gândirea grecească, în special cu ajutorul sacrificiului, pe când muntenii georgieni o atribuie mai degrabă dispozitivului material concret centrat asupra lanţului care leagă flacăra din vatră cu lumea de deasupra. Această deplasare a viziunii se explică printr-o concepţie diferită asupra sacrificiului însuşi: în Grecia, eficacitatea lui ţine, în esenţă, de frigerea jertfei şi de rezultatul ei, de urcarea fumului către zei; în Georgia, doar uciderea cu vărsare de sânge asigură „expedierea” victimei până la destinatarii ei din cer. Aşadar, în această privinţă, se produce o disociere între sacrificiul propriu-zis şi vatra căminului ca mijloc de a găti la foc, pe când la greci ambele par a fi îmbinate.

În al doilea rând, căminul domestic joacă în ambele culturi acelaşi rol de integrator şi de clasificator social, de astă dată pe axa orizontală. În Georgia, cum am văzut, în jurul lui se orânduieşte reţeaua relaţiilor dinamice dintre segmentele esenţiale ale societăţii, prin intermediul fiinţelor care le întrupează şi al purtărilor diferenţiatoare care le aşază la locul lor adevărat. Din punct de vedere funcţional, Hestia grecească şi implantarea ei materială [„vatra”]

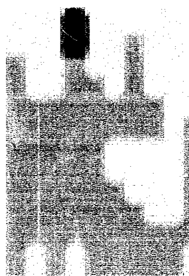
alcătuiesc centrul unui sistem analog, atât prin concepţiile a



căror obiect îl formează, cât şi prin practicile cărora le dau loc sau pe care le fac posibile şi gemnificative. Ţinând seama de distanţa care jesparte cele două civilizaţii, se poate spune că ea modelează o configuraţie sociospaţială comparabilă cu cea care domină căminul georgian, pentru a ne convinge de aceasta, este de ajuns să amintim unele reprezentări şi unele ritualuri precise, ca introducerea miresei în spiţa soţului, alergarea cu pruncul în jurul vetrei (*amphi-dromia*), depunerea noului născut şi multe altele, care îşi găsesc echivalentul exact în Georgia.

Putem deci considera că ambele culturi ofereau prelucrării întreprinse de gândirea mitică unele configuraţii conceptuale şi practice care prezentau aceeaşi structură, lăsând la o parte translaţia care afectează sacrificiul. Or, nu amândouă au ales aceleaşi trăsături, cu prilejul construirii mitului respectiv; în plus, înserarea acestora în ţesătura narativă a fost întreprinsă în Grecia de-a dreptul, iar în Caucaz prin inversare, într-adevăr, mitul lui Prometeu a exploatat puterea de a comunica vertical, între pământ şi cer, pe care o conţine dispozitivul simbolic inerent căminului, dar a lăsat în umbră cealaltă posibilitate pe care o propunea acesta, adică medierea orizontală – sau i-a dat o altă exprimare. Legenda lui Amirani a reţinut, dimpotrivă, tocmai această din urmă trăsătură, nevrând să vadă în cămin decât un mijloc de a opune diferitele componente ale societăţii şi ignorând axa verticală. Mitologii greci şi cei caucazieni au operat deci alegeri inverse, pornind de la o materie obiectivă care ascundea totuşi virtualităţi analoage.

Odată îndeplinită această selecţie divergentă, ei au supus obiectele extrase unui tratament contrar. Prometeu instaurează în mod voit mecanismul mediator pe care îl reprezintă focul care frige jertfa sacrificiului: orânduind şimanipulând ospăţul comun de la Mekone, el nu face decât să instaleze pentru vecie o axă de comunicaţie între pământ şi cer. Elaborarea mitologică se conformează deci datelor conceptuale alese în prealabil.



„T – V”—lH «-V – ”! «—1 – % – a«= * ÎI –, V

„HSC «sm; rri2”.

La polul opus, gesta lui Amirani nu selecţionează componenta „orizontală” decât pentru a o râs turna cu totul: acţiunea eroului şi gesturile simbolice întreprinse în decursul captivităţii sale con stau tocmai din refuzul şi apoi din negarea puterii de mediere, socială pe care muntenii din Georgi

I-o recunosc focului sub speţa sa domestică, vatra căminului…

Diferenţele dintre cele două ansambluri mitice din perspectiva adoptată aici, privesc deci nu unele teme sau, figuri, ci natura şi orientarea proceselor care le permit realizarea în cadrul narativ, într-o anumită proporţie „disparitatea dintre operaţiunile întreprinse într-un loc şi în celălalt se explică prin divergenţa dintre datele ideologice proprii fiecăreia dintre cele două culturi: în cazul de faţă; concepţiile asupra sacrificiului şi asupra rolului mediator al focului de gătit, care nu sunt identice în Grecia şi în Caucaz. Bineînţeles, atare factori obiectivi – fie că e vorba despre ideologie sau despre practica vieţii trăite – condiţionează creaţia mitică în două feluri: înfăţişându-i materia vie fără de care ea nu s-ar putea înfăptui şi modelând-o prin constrângerile pe care i, le impune. Dar nu trebuie supraestimată nici forţa, nici întinderea acestor servituţi: imaginaţia reuşeşte în mare parte să le dejoace. Dincolo de un anumit stadiu al analizei, comparatistul se cuvine să lase cuvântul geniului poetic al fiecărui popor, şi nu-i mai rămâne decât să le încredinţeze Muzelor dosarul său.

U. ENIGME ALE ANTEISTORIEI5 Cadril de ipoteze

Iată încheiat inventarul şi definită natura relaţiilor care leagă mitul lui Prometeu de gesta lui Amirani. Existenţa unei legături vechi şi solide între ele nu pare a fi îndoielnică. Dar care să-i fie explicaţia? Care au fost, în epoca istorică sau preistorică, raporturile dintre

culturile greacă şi caucaziană, care să fi putut duce la situaţia întâlnită de noi?

Avem de ales între patru posibilităţi, ca în cazul tuturor comparaţiilor de tipul acesta:

— Moştenire comună;

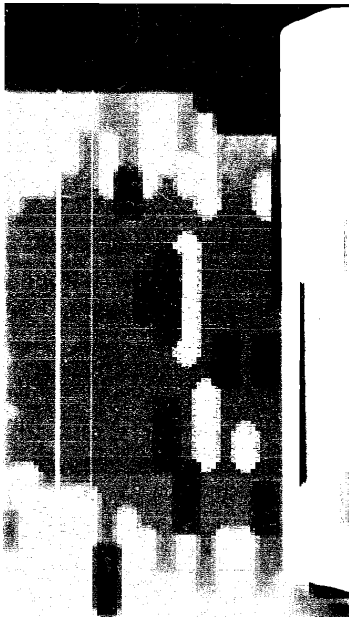
— Elaborare pornind de la un acelaşi model din afară;

— Întâmplare sau convergenţă tipologică;

— Împrumut, făcut fie într-un sens, fie în celălalt.

1. Prima ipoteză trebuie înlăturată fără şovăire. Georgienii şi verii lor svani, abhazii şi cer-kezii – popoare caucaziene autohtone – nu fac parte din familia indo-europeană, din care provine, dimpotrivă, civilizaţia grecească, în pofida nonconformismului ei. Nu avem deci cum bănui că şi unii şi ceilalţi au avut în patrimoniul lor cultural un mit prometeic pe care fiecare să-l fi alterat apoi după geniul său propriu. Prezenţa acestor legende la oseţi şi la armeni, care sunt şi ei de origine indo-europeană, dar veniţi târziu pe acele meleaguri, îşi află cel mai bine explicaţia prin acţiunea substratului sau a vecinătăţii caucazienilor.

2: A doua posibilitate ar justifica perfect tipul de relaţii dintre cele două ansambluri mitice. Simpla lectură a dosarelor lor; înaintea oricărei analize, lasă impresia că mitologii greci şi caucazieni au lucrat fiecare separat, inspirându-se dintr-un model comun. Soluţia aceasta este cea care s-ar potrivi cel mai bine înseşi naturii materialelor, aşa cum ni se înfăţişează ele. Dar ea trebuie totuşi respinsă „sau mai bine zis trecută cu vederea, din lipsa oricărei mărturii. Într-adevăr, nicăieri, din antichitate şi până astăzi, nici în Europa, nici în Asia Mică, nu se află atestată vreo povestire mitica ale cărei trăsături să se orânduiască în nişte structuri atât de precise. Paralelele orientale, în special cele anatoliene, pe care le-au invocat mai mulţi, cercetători pentru a explica originea mitului grecesc nu sunt îndeajuns de caracteristice pentru a fi luate în seamă. Aceasta nu implică inexistenţa certă a unui atare prototip din afară, dar atunci el aparţine umbrelor



vagi ale limburilor istoriei, în care este mai bine să-l şi lăsăm.

3. La fel de îngăduită este şi invocarea întâlni-plării, sau, spre a specifica o noţiune care nu înseamnă mare lucru în sine însăşi, convergenţa tipologică. Procesele de acest tip sunt atestate peste tot în lume, în toate vremurile: am putea spune chiar că istoria spiritului omenesc este făcută, în esenţa, din asemenea întâlniri. Ele privesc toate sectoarele activităţii omeneşti şi sunt de ajuns spre a da seama asupra unor fenomene atât de diferite ca analogia dintre stilurile raporturilor sociale sau cea pe care o putem constata între două figuri mitice, oricât ar fi ele de depărtate în timp şi în spaţiu. Vom pomeni, de pildă, societatea irokeză, atât de asemănătoare, prin multe trăsături, cu cea a germanilor înfăţişaţi de Tacit8, sau, iarăşi, personajul lui Loki scandinav, care îşi află corespondentul exact în figura lui Syrdon de la oseţi7, fără să se poată atribui această coincidenţă tiparului unei moşteniri comune. Se impune totuşi o importantă restricţie: dacă se întâmplă ca unele condiţii de viaţă şi unele concepţii asemănătoare să provoace un fel de convergenţă culturală, fenomenul acesta nu-şi exercită acţiunea decât asupra unui stil de viaţă, a unui tip legendar sau mitic, fără a afecta însă într-un loc organizarea familială, iar în altul, aparatura narativă în însăşi urzeala ei. Răutăcioasele lovituri şi păţaniile lui Loki şi ale lui Syrdon nu pot fi nicidecum suprapuse, cu

toată înrudirea vădită dintre profilurile lor psihologice respective.

Ne întrebăm, de altfel, prin ce mecanisme misterioase ar putea legile spiritului omenesc sau ale determinismului social să împingă două culturi la punerea în scenă a unui supliciu întreit, cu participarea unui câine înaripat, şi la închipuirea obligatorie a unei închisori din stâncă sub forma unei cupole. Asemănările dintre mitul grecesc j? i gesta caucaziană rămân mult prea precise, în privinţa unui mare număr de puncte, pentru a da temei acestui tip de explicaţie.



4. Rămâne deci ipoteza împrumutului, cu cele două direcţii posibile ale sale, din Grecia către Qaucaz, sau invers. La drept vorbind, chiar dacă admitem fără rezerve principiul soluţiei acesteia, orientarea ei nu se impune în mod evident nici într-un sens, nici în celălalt. Argumentele în favoarea uneia se înfruntă pe dată cu cele, nu mai puţin valabile, în favoarea celeilalte, sau sunt chiar susceptibile de a se preschimba în contraargumente. Elementele de apreciere care intervin în primul rând sunt, în mod vădit, legate de condiţiile obiective, istorice, care au favorizat contactele între cele două civilizaţii. Acestea se bazează mai ales pe navigaţie şi implică, aşadar, realitatea însăşi a „colonizării” greceşti: locuitorii vechiului Caucaz nu practicau acest tip de operaţiune comercială – ori de piraterie –, iar deplasarea regulată pe calea mării trebuie pusă, în seama grecilor şi numai a lor, ei fiind cei care fie că au exportat, fie că au importat mitul prometeic.

Împrumut: din Grecia înspre Caucaz 1

La prima vedere, cea dintâi ipoteză pare mai verosimilă. Într-adevăr, colonizarea greacă devine intensă şi neîntreruptă pe ţărmurile răsăritene ale Mării Negre, mai cu seamă în Colchida, care corespunde în mare Georgiei apusene, lărgită cu Abhazia şi cu Svanetia, începând din veacul al VII-lea sau de la mijlocul sec. VI î.e.n.8. La vremea aceea nu era atât vorba despre o colonizare de populaţie, cât despre stabilirea unor *emporia*, a unor factorii comerciale fixe, aflate însă la o parte de aşezările autohtone: în esenţa, chiar nişte adevărate factorii, cum vor întemeia cam cu două mii de ani mai târziu neguţătorii tătari pe litoralul principatelor circaziene. Atari *emporia* se află în afara localităţilor propriu-zise, după cum o atestă săpăturile arheologice recente, şi trebuie Aşteptat până în epoca elenistică pentru

a vedea naestecându-se casele băştinaşilor şi ale colonilor şi înjghebându-se acele culturi mixte atât de carac



teristice9. Deci, dacă între greci şi locuitorii Colchidei nu sunt atestate contacte regulate §j prelungite decât cu începere din sec. Vil î.e.n. În oraşe ca Phasis şi Dioscurias, mitul lui Prometeu n-a putut fi importat din Caucaz de vreme ce el era deja cunoscut şi răspândit în Grecia. Poemele lui Hesiod sunt datate, în general, de la mijlocul (sau de la sfârşitul?) sec. A-III î.e.n. -prin urmare, autorii greci aveau deja la dispoziţia lor vestita poveste. atunci când se înnodau legăturile trainice dintre lumea hellenică şi aşezările sau „cetăţile" Colchidei („cetate" nefiind aici de înţeles în sensul grecescului *polis*) 10. Acesta este un argument cu greutate în favoarea împrumutului luat din Grecia, argument care devine decisiv dacă este acceptată demonstraţia lui Rhys Carpenter, după care traversarea Bosforului, deci navigaţia pe Marea Neagră, n-ar fi fost cu putinţă de înfăptuit înaintea inventării şi a intrării în uz, la sfârşitul sec. VIII î.e.n., a navei cu cincizeci de vâslaşi [*pentekonteros* sau *pente-kontoros* (subînţeles *naus*)] n. Dar astăzi argumentarea lui nu mai pare actuală, aşa cum vom vedea mai departe.

Un alt motiv, care merge în acelaşi sens: izvoarele scrise care menţionează existenţa unei tradiţii caucaziene autohtone asupra lui Prometeu nu sunt anterioare sec. III î.e.n., ceea ce ar lăsa să se presupună o dată mai recentă a elaborării indigene, posterioară deci faţă de cea a mitului grecesc.

În sfârşit, unele consideraţii care privesc însuşi conţinutul povestirii par a oferi mitologiei greceşti prioritatea. De pildă, forma curbată a închisorii de stâncă în care este ţinut Amirani rămâne fără motivare în sânul gestei georgiene, pe când aceeaşi imagine îşi are raţiunea de a fi în mitul lui Prometeu: Detienne şi Vernant au arătat ca acea curbură avea o valoare simbolică, legată de tipul inteligenţei şirete, întortocheate, *metis*, pE care o întrupează Titanul înlănţuit 12. Ar trebui deci să credem că trăsătura aceasta, raţională şi necesară în povestirea grecească, a fost păstrata

Că atare de mitologii georgieni, care ar fi reţinut-o fără să-i înţeleagă. efectul, socotind-o drept un gimplu amănunt concret, care

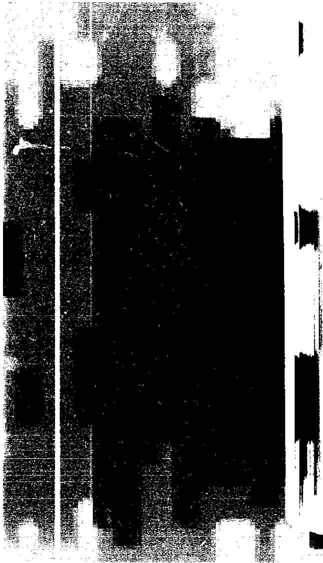
face parte dintre accesoriile poetice, fără vreo legătură cu conţinutul istorisirii.

Împrumut: din Caucaz înspre Grecia?

Dar argumentele în favoarea ipotezei inverse nu jjpsesc nici ele.

În primul rând, cercetările întreprinse de vreo treizeci de ani, atât în Occident cât şi pe teritoriul însuşi al vechii Colchide, impun o completă revizuire a imaginii pe care ne-o făceam asupra navigaţiei greceşti şi a extinderii ei pe litoralul răsăritean al Pontului Euxin. De multă vreme a fost părăsită doctrina căreia îi făcuseră ecou Henning şi Carpenter, după care folosirea pente-conterei şi corolarul acesteia, pătrunderea grecească în Marea Neagră, nu puteau fi anterioare sec. VIII, ba chiar VII î.e.n.13 Astăzi se admite că grecii luaseră pentecontera de la civilizaţia miceniană şi că, prin urmare, o foloseau cu mult înaintea pragului sec. VIII 14. Iar, pe de altă parte, se crede că navigaţia până la ţărmurile răsăritene ale Mării Negre urcă până la jumătatea sau sfârşitul mileniului al II-lea î.e.n.15

Apoi, săpăturile arheologice intense, întreprinse, de un sfert de secol încoace, de către georgieni demonstrează fără urmă de îndoială existenţa unor relaţii care nu erau episodice între lumea arhaică grecească şi Colchida, încă din ultima treime a mileniului II, îndeosebi între sec. XI şi VIII î.e.n.16 În sec. XI se instaurează adevărate raporturi de tip comercial, şi acestea merg lărgindu-se până la stabilirea unor *emporia* în veacul al VII-lea (cu un vid nu se poate mai firesc în sec. VIII, care corespunde ravagiilor invaziei scitice în apusul Caucazului). Această perioadă de intensificare a schimburilor – cu datele ei extreme, sec. XI şi sec. VIII – nu este rezultatul hazardurilor păstrării şi descoperirii vesti



giilor arheologice. Ea este, dimpotrivă, legata (L un fenomen local, dar de o importanţă istorică deosebită. Tocmai între sec. XI şi VIII î.e.n. Sg dezvoltă în Colchida *metalurgia fierului*, cu explo – tarea din ce în ce mai intensă a zăcămintelor sudice din bazinele Ciolokului şi Ciorokului 17 şi a celor nordice din Abhazia şi din Svanetia 18.

Or, se ştie că expansiunea comercială a grecilor se baza aproape în exclusivitate pe importuri şi că ea era dominată în special de căutarea metalelor, a aramei, a aurului, apoi mai cu seamă a fierului în Este deci firesc ca această cursă pentru dobândirea metalelor să-i fi condus din ce în ce mai des pe greci, între sec. XI şi VIII, către ţărmurile Colchidei, bogată în aur şi, pe deasupra, mină de unde se scotea fierul.

Contactele dintre lumea hellenică şi Caucazul de Apus existau deci încă dinaintea colonizării propriu-zise, totul demonstrând faptul că ele nu erau doar episodice.

Vechimea aceasta a relaţiilor dintre cele două culturi nu este stabilită numai pe baza vestigiilor arheologice, ci ea mai este confirmată şi de izvoarele literare, încă dinaintea sec. VII î.e.n. Homer a cunoscut cu siguranţă epopeea Argonauţilor 20. În *Odiseea*, el pomeneşte despre „corabia ce marea o străbate, / *Argo*, de toţi cântată” (XII, v. 69 – 70) şi ne furnizează unele detalii asupra lui *Aietes* – regele Colchidei, căruia *lăson* i-a răpit Lâna de aur (precum şi pe fiica sa *Medeia*); el ne spune că Aietes era fiul Soarelui şi că Circe (*Kirhe*) îi

era soră, dar fără să-l localizeze; el precizează doar că Circe locuieşte la capătul de răsărit al lumii, „spre unde se înalţă Soarele” [pentru Ulise şi tovarăşii săi, care vin de la hotarele apusene ale lumii] 21. Hesiod, în *Teogonia* sa, îi face loc şi lui Aietes în genealogiile sale divine:

Aietes, fiul Soarelui ce muritorilor le străluceşte, Luă, prin vrerea zeilor, pe fiica râului desăvârşit, A lui Okeanos, pe Idyia cu obraji frumoşi, şi-aceea, Supusă jugului iubirii de-aurita Afrodită, Lui i-a născut-o pe Medeea, cea cu glezne zvelte – (v. 958 – 962).



ci nu mult mai departe:

Iar fata lui Aietes, regele crescut de Zeus.
Prin vrerea zeilor ce veşnic vieţuiesc Aisonidul
(= Iason)
De la Aietes o luă… (v. 992 – 994).

poetul cunoaşte şi fluviul Phasis, astăzi Rioni, din Colchida (cf. v. 340).

Deci, chiar şi înainte de începuturile „oficiale” ale colonizării, poeţii greci cunoşteau deja existenţa fluviului Phasis şi a regelui Colchidei, \ietes.

Datele literare şi mai ales cele arheologice nu exclud în niciun fel posibilitatea unui împrumut orientat în sensul Caucaz → Grecia.

Cât despre existenţa unor teme sau a unor imagini comune celor două ansambluri mitice, dar justificate numai în context grecesc, pe câtă vreme rămân nemotivate în cel georgian, ea nu este de ajuns spre a stabili prioritatea unuia faţă de celălalt, dat fiind că i se pot opune două tipuri de contraargumente.

Mai întâi, relaţia nu funcţionează numai în sens unic: există şi elemente ale mitului grecesc care nu par a fi impuse de nicio necesitate evidentă, pe când corespondentele lor din gesta georgiană îşi găsesc, dimpotrivă, legitimare. Faza subpământeană a supliciului, de pildă, apare şi în pătimirea lui Prometeu, dar fără ca ea să pară a fi impusă de vreo constrângere conceptuală, în afara nevoii pur romaneşti, a unei îngreunări a osândei, sau, poate, şi a grijii pentru a obţine o paralelă cu supliciul Titanilor înfrânţi de Zeus. În schimb, înmormântarea de viu a

lui Amirani îi este indispensabilă mitului caucazian pentru ca acesta să-şi poată îndeplini una dintre funcţiile sale esenţiale, Cea de a reaşeza periodic orândui-rea lumii; căci el completează inventarul „vertical” al forţelor naturii care s-au dezlănţuit şi trebuie supuse şi îmblânzite: această fază a chilului dă chezăşia că şi puterile telurice vor fi sşânite, ea completând la nivelul subpământ-ritualurile de pe suprafaţa pământului legate de captivitatea eroului (v. mai sus, pp. 128 – 129”.

176 – 177).

Pe de altă parte, pentru a, ne întoarce la foriju curbată a închisorii de stâncă, nimic nu ne opregfo să admitem că o cultură împrumută de la o alta câte o trăsătură care în povestirea de baştină ei»

pur descriptivă şi îi conferă un înţeles pe care aceasta nu îl avea la început. Lucrul acesta este chiar caracteristic gândirii simbolice, iar creaţi

mitologică constă în mare parte din practicare

unor atare operaţiuni, investind cu o semnificaţie specifică o trăsătură care, în sine însăşi, era lipsită de ea. Aşadar, este foarte plauzibil ca mitologii greci să fi împrumutat, laolaltă cu restul istorisirii, şi imaginea pur estetică a „stâncii asemeni unui coif”, spre a o integra într-un dispozitiv simbolic în care ea primeşte o valoare nouă. Se înţelege de la sine că acest procedeu rămâne valabil şi în ipoteza relaţiei inverse, Grecia

— Caucaz, şi că el a putut fi aplicat, de pildă, şi înmormântării captivului, căreia mitologii, geor gieni din vremile de odinioară i-ar fi atribuit o pondere simbolică pe care ea nu a avut-o la început…

Dificultăţile ipotezei „împrumutului”.

La drept vorbind, noţiunea şi mecanismul însuşi al împrumutului par improprii pentru a da seama asupra legăturilor dintre mitul lui Prometeu şi gesta lui Amirani. Sau, cel puţin, nu sunt de ajuns, Iar aceasta, pentru două serii de motive:

1. Fiecare dintre cele două ansambluri narative, luat în considerare în sânul propriei sak culturi, ne dă sentimentul că a fost conceput ţi alcătuit la faţa locului, fără să fi intervenit vreo „gândire” străină. Ştiu bine că această convingere merge împotriva celor pe care le susţin destin caucazologi şi elenişti. Cei dintâi i-au dat adese3» lui

Amirani un model din afară, fie în ani e, *w* asianic 22. Ceilalţi, mai ales, au căutat şi mai caut» încă, unii dintre ei, o sursă de inspiraţie ex pentru Prometeu al grecilor. Mărturisesc că

3»

Atâtea unei atare căutări îmi scapă în întregime. ga luăm, de pildă, mitul lui Prometeu. El dă asupra condiţiei umane aşa cum o concepeau şi *o* simţeau grecii. Kerenyi îşi intitulează lămuritor eSeul său asupra lui Prometeu *Das griechische tfythologem der menschlichen* Existenz23. Vernant observă, în concluzia unei foarte precise analize a mitului:

De-a lungul păgânismului grecesc, acest ansamblu serveşte ca referinţă pentru definirea condiţiei umane în trăsăturile ei distinctive, în măsura în care omul este diferit totodată şi faţă de zei, şi faţă de dobitoace 24.

Mai mult, el întemeiază şi face cu putinţă sacrificiul însuşi, fără de care nu este posibilă comuniunea cu lumea zeilor. Lipsită de acest aparat simbolic, lumea grecească ar fi fost redusă la o adevărată infirmitate conceptuală, ba chiar şi practică, fiind lipsită de putinţa de a gândi ea însăşi asupra sa şi neputându-şi imagina raporturile cu natura şi cu ceea ce se află deasupra naturii. Pare profund de necrezut ca un angrenaj atât de vital să se fi alcătuit la o dată târzie şi în urma unei intervenţii din afară. De ce, şi mai ales cum ar fi putut aştepta gândirea grecească până în sec. VIII sau VII î.e.n. spre a se dota cu un mecanism esenţial pentru funcţionarea sa, pentru contactul său cu lumea? Desigur, societăţile şi, ca ele, şi ideologiile sunt supuse unor mutaţii câteodată radicale. Dar acestea nu se înfăptuiesc *ex nihilo*: ele constau, dimpotrivă, în cea mai mare parte, dintr-o reorganizare a unor demente deja oferite de patrimoniul dat. Chiar (iacă, aşa cum cred mai mulţi savanţi elenişti, marile teogonii s-au alcătuit inspirându-se din cele al căror model sau măcar principiu îl oferea Ana-tolia, avem toate motivele să socotim că acestea au remodelat. un sistem preexistent şi că aventura lui Prometeu s-a aflat în el nu înserată, ci Păstrată de înnoitori, printre, care şi Hesiod. Ea °cupă în religia începuturilor o poziţie prea centrală şi întreţine prea multe, legături cu toată Unduirea ideologică şi simbolică a grecilor, pentru f a să fi putut fi importată din afară, fie şi din

Caucaz, cu toată armătura şi gata de a o funcţie până atunci

rămasă vacantă.

În cazul lui Amirani, situaţia este diferită, dar ea invită totuşi la concluzii de acelaşi ordin. Unele relaţii care nu pot fi înlăturate fără a desfigursau a trăda povestea leagă gesta de numeroase componente cosmologice şi ideologice dintre cele mai fundamentale ale culturii georgiene arhaice Voi aminti numai următoarele: ducerea la bun sfârşit a crugului soarelui şi încheierea fericită a eclipselor, repunerea anuală în ordine a universului, paradoxul metalurgiei şi cel al căsătoriei inseparabil de primul, păstrarea unei cuvenite distanţe între oameni şi zei etc.

În Caucaz, ca şi în Grecia, componentele povestirii se află implicate în anumite configuraţii car? îi rămân exterioare şi asupra cărora ea nu poate acţiona.

Deci, dacă susţinem că trama gestei caucaziene a fost împrumutată din lumea grecească, trebuie să admitem, chiar prin acest fapt, că un mit în întregime constituit s-a strecurat în interstiţiile unui sistem cultural străin, modelindu-se după cerinţele acestuia, fără ca totuşi articulaţiile sale esenţiale să fi ajuns să fie răscolite. Aceasta, ca şi cum povestirea grecească ar fi venit să ocupe un loc gol în sânul maşinăriei simbolice caucaziene, adăugirea acestui nou angrenaj permiţându-i dintr-odată să pornească şi să funcţioneze fără să se blocheze. Lucru neverosimil, afară de cazul că am invoca nu se ştie ce armonie prestabilită care ar orândui în mod misterios mersul civilizaţiilor, ale căror elemente ar trebui toate să fie concepute ca interschimbabile.

2. Am văzut mai sus că analogiile nu privesc numai structurile narative şi figurile care le dau acestora viaţă, ci şi unele date ideologice şi pasionale fără de care ele ar rămâne lipsite de semnifi; caţie şi de eficacitate simbolică. Analogiile mai privesc şi operaţiunile care le leagă pe primele de celelalte, adică pe de o parte miturile şi pe de alta rădăcinile lor culturale – conceptuale şi psihologice. Acestea din urmă nu constau dintr-o

3 M

ultime amorfă de fapte izolate, cărora le-am face inventarul în Caucaz, pentru a constata mai apoi ca şi în Grecia inventarul lor este identic, pimpotrivă, fie că e vorba despre Grecia sau despre Caucaz, aceste fundamente culturale se orânduiesc într-un sistem de relaţii

specifice, ele însele conectate cu articulaţiile semnificative ale structurii mitice: raporturile dintre soţie şi cămin, dintre acestea două şi metalurgie, dintre foc şi comunicarea între pământ şi cer, dintre om şi agricultură etc. P. Vidal-Naquet notează, în legătură cu mitul lui Prometeu:

Pământul arabil, bucătăria, sacrificiul, viaţa sexuală şi familială din *oikos* [„gospodărie, casă”], ba, la limită, chiar şi viaţa politică formează un *ansamblu*, niciunul dintre termenii căruia nu poate fi disociat de ceilalţi 25.

Aceste formule ar fi de asemenea valabile, aşa cum am văzut, şi pentru cultura caucaziană. Or, atare configuraţii, care înglobează totodată şi mitologia, şi concepţia asupra lumii, se leagă, pe de altă parte, de unele atitudini psihologice bine definite şi trăite cu tărie, ca şi de unele condiţii obiective ale experienţei de toate zilele.

Deci, daci omologia dintre cele două istorisiri mitice trebuie pusă pe seama împrumutului, va trebui să explicăm în acelaşi fel şi fenomenele ideologice. şi pasionale de care niciuna, nici cealaltă nu pot fi despărţite. Or, acest lucru este cu neputinţă, sau, cel puţin, foarte greu de crezut. Misoginia, de pildă, nu poate fi importată dintr-o cultură în alta, ca o temă mitică, pentru că ea nu poate să se manifeste decât dacă este un fapt de viaţă pentru cei care o susţin. Faptele de civilizaţie, cel puţin cele pe care, le modelează o orânduire specifică, aşa cum este cazul aici, nu au cum şi luate din afară spre a fi apoi adaptate într-un nou cadru, aşa cum, dimpotrivă, pot să fie împrumutate evenimentele şi accesoriile unei poveşti. Acordul lor nu poate fi explicat decât prin mijlocirea unei experienţe obiective comune, iar nu prin unele mecanisme de migraţie literară. «Conflictul dintre civilizaţii”, a cărui urmă sau expresie am găsit-o deopotrivă în MP şi în LA.



este tot atât de puţin uşor de împrumutat ca 8; misoginia: el există sau nu există în sânul une societăţi date, fără a putea fi inspirat de un model străin, pentru că el trebuie tocmai să corespundă unor constrângeri atestate în mod empiric.

Ultimă ipoteză

Ne găsim deci în faţa unei dileme de care nu putem scăpa decât modificând perspectiva istorică în limitele căreia se rămâne în mod

obişnuit. Componenta mitologică nu se lasă disociată de cea ideologică: una n-a putut fi împrumutată fără ca cealaltă să fi fost şi ea. Dar nu este de conceput ca cea de a doua să poată da prilej unui fenomen de împrumut. Aceasta este dilema. Trebuie deci să pornim în căutarea unei ipoteze care să dea în mod solidar seama şi pentru asemănările care privesc povestirea mitică, şi pentru cele care pun în joc configuraţiile ideologice şi atitudinile psihologice.

Analogiile şi distorsiunile care reglează raporturile dintre cele două ansambluri narative sugerează de la sine intervenţia unui cu totul alt mecanism decât cel al împrumutului. Natura lor pare a indica, într-adevăr, că mitul şi gesta s-au constituit pornind de la o schemă generatoare comună. Dacă rămânem la nivelul domeniului conceptual şi al celui imaginar, fenomenul nu este unul ieşit din comun. Dar, de cum încercăm să-l transferăm sau să-l transpunem în domeniul istoric al relaţiilor obiective dintre cele două culturi, el se preface într-un mister de nepătruns: căci ştim că mitologii greci şi cei caucazieni nu au dispus nici de un prototip îndepărtat transmis prin moştenire, nici de o terţă sursă, de un model străin.

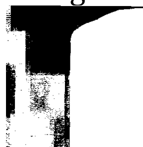
Ce se poate conchide de pe urma tuturor acestor imperative, care constituie tot atâtea imposibilităţi?

Trebuie, mai întâi, să admitem existenţa unei anumite comunităţi de civilizaţie – limitată, poate, dar de netăgăduit – între populaţiile care au dat naştere mitului lui Prometeu şi legendei lui Amirani, Suntem aduşi să acceptăm acest fapt ca pe un dat obiectiv, chiar dacă el este condamnat ca, în actualul stadiu al cunoaşterii istorice, să rămână fără explicaţie: însăşi substanţa dosarului comparativ îl impune. De aici, şi concluzia: prejnergătorii celor două etnii, grecească şi caucaziană, au trăit într-un contact strâns şi îndelungat, în tot cazul destul de lungă vreme spre a favoriza o colaborare între cele două culturi şi spre a le da acestora ocazia de a programa în mod solidar şi contrastant dispozitivele simbolice ale căror texte confruntate aici alcătuiesc îndepărtata lor aplicare.

Cum se îmbină o atare perspectivă cu faptele istorice, sau, în lipsa lor, cu posibilităţile pe care ni le oferă istoria obscurelor vremuri de dinaintea existenţei unor documente scrise?

Pot fi luate în consideraţie două soluţii. Una dintre ele ne conduce pe însuşi teritoriul care avea să devină *Grecia*, în preajma

mileniului al doilea î.e.n. Ea face ape Ma raporturile îndelungate care nu au putut să nu se stabilească între adstrat26, adică între noii veniţi de obârşie indo-europeană, şi substrat, anume ansamblul populaţiilor autohtone. Asemenea relaţii au existat cu siguranţă, ele fiind invocate adesea pentru a explica, cel puţin parţial, trăsăturile aparte prin care civilizaţia grecească se îndepărtează faţă de cele ale celorlalţi indo-europeni. În lumina acestei ipoteze, aşa cum se leagă ea de problema noastră, ar trebui să mai admitem şi că populaţiile substratului egeean nu erau străine de lumea caucaziană. Faptul acesta nu are în el nimic cu neputinţă, iar o atare idee a fost şi mai este încă acceptată sau preconizată de mai mulţi savanţi 27. Numeroase fapte greceşti rătnase misterioase îşi găsesc explicaţia dacă se invocă o acţiune din partea unor culturi sau a unor limbi înrudite cu cele din Caucaz. Ne gândim, de pildă, împreună cu Dumezil, la varianta *pt*



l pentru pe el aşteptat, ca în *ptolis* pentru *polis* care nu are nicio raţiune de a fi în ambianţa helle] nică, explicaţiile date, fără a ieşi din acest cadru rămânând puţin satisfăcătoare2S. În schimb, q pronunţie de tip pise află în acord perfectau consoana labiodentală *t*°-29, atestată în mai. multe limbi caucaziene de pe ţărmurile Mării Negre şi ale Caspicei, o asemenea distribuţie indicând vechimea fenomenului 30. Apoi şi „prefixul” *ps*. din homericul *psamatkos*, care i se opune lui *amathos*, ca „nisipul umed”, nisipul de pe ţărmul mării sau de pe malul unui râu, opus „nisipului uscat”; *psamathos* pare deci să denote o calitate legată de apă; a se vedea şi nimfa-focă Psamatheia, cea care îl naşte pe Phokos 31. Lipsit de explicaţie atâta vreme cât rămânem în context grecesc, acest element începe să se lămurească dacă îl apropiem de rădăcina cerkeză şi caucaziană din nord-vest *ps* –, „apă” 32.

Nu putem deci exclude efectele influenţei pe care capitalul cultural şi lingvistic al populaţiilor autohtone „para-caucaziene” l-a putut exercita asupra indo-europenilor nou veniţi. Prin urmare, acelea ar fi furnizat Greciei unele teme „prometeice”, pe care le-ar fi păstrat, în ceea ce-i priveşte, şi locuitorii ţărmurilor Mării Negre, îndepărtatele lor rude. Dar vedem bine că această ipoteză ne aduce înapoi, sub o altă

formă, la cea a împrumutului, care, tocmai, se arătase improprie pentru a da seama asupra situaţiei reciproce a celor două dosare.

Ne rămâne atunci cea de a doua soluţie. Ea ne strămută în spaţiul incert în care se mişcau, înaintea mileniului al II-lea, o mulţime de etnii, dintre care cele mai multe aveau să dispară fără să lase vreo urmă istorică, dar dintre care unele erau chemate să dea naştere la ceea ce avea să devină mai târziu lumea hellenică, iar altele aveau să se aşeze pe contraforturile meridionale ale Caucazului şi în zona lui subalpină. În această perspectivă, ne vom aventura să presupunem ca unele grupuri indo-europene apropiate de viitorii greci, sau chiar precursorii înşişi ai acestora, s-au aflat în contact durabil, pe undeva între Balcani *a* Asia Centrală, cu unele populaţii de o altă origine, ai căror descendenţi mai ocupă şi astăzi Oucazul de Miazăzi, mai cu seamă teritoriul anticei Colchide. O asemenea convieţuire implică un anume grad de comunitate culturală, datorată vecinătăţii, schimburilor şi războiului, şi manifestându-se deopotrivă în felul de viaţă, într-o parte a sistemului conceptual şi în anumite experienţe trăite. Ea favorizează în mod absolut vădit practicarea unei colaborări şi a unei confruntări, fie cu, fie fără intenţie, între mitologiile aflate în contact.

Caucazienii din sud şi indo-europenii

Această escapadă în vremuri îndepărtate, chiar dacă este de natură să-l mulţumească pe mito-graf, nu va putea să nu-l pună pe gânduri pe istoric, care va înclina să nu vadă în ea decât un lucru arbitrar, sau, cel mult, un miraj – de vreme ce ea nu se întemeiază pe niciun document material, nici scris, nici figurativ. Şi totuşi, de partea caucaziană – şi anume independent de problema mitologică de care ne ocupăm aici – ipoteza aceasta nu numai câştigă un anume credit, ci este de-a binelea impusă de fapte. Desigur, nu este vorba despre izvoare istorice, ci numai despre factori lingvistici şi culturali: dar aceştia au şi ei drept de cetăţenie în republica ştiinţelor umanistice. Astăzi este un fapt binecunoscut acela că-limbile caucaziene de sud – georgiana, mingreliana şi svana – n-ar fi ajuns ceea ce sunt dacă n-ar fi suferit, încă de mai multe milenii, puternica şi îndelungata influenţă a unor idiomuri indo-europene. Până într-acolo, încât unii nu s-au sfiit S5 definească georgiana drept „cea mai indo-europeană dintre limbile caucaziene, sau cea mai caucaziană dintre limbile indo-europene”. Mai învăţaţi, şi nu dintre cei mai mărunţi, au chiar până la a vedea în

caucaziana de sud



36»

oeni se află distribuite între mai multe culturi, a chiar au mai şi adăugat unele născocite de ei (v. mai sus, pp. 61 – 63).

Bineînţeles, putem crede că poeţii georgieni din vremi îndepărtate s-au complăcut într-un joc asupra temei date, pornind de la posibilităţile pe care ea le oferea şi recreând unele forme al căror jiiodel nu îl avuseseră necesarmente, dinamica însăşi a schemei triple iniţiale fiind suficientă pentru generarea unor noi derivaţii. Dar lucrul acesta pare puţin probabil: într-adevăr, de ce numai caucazienii s-ar fi dedat la fabricarea unor atare modulări, în vreme ce nicio populaţie indo-europeană n-a făcut-o, cel puţin după textele aflate în starea în care le mai putem noi găsi? Nu rămâne mai puţin sigur un fapt: vechii mitologi georgieni au primit, asimilat şi pus la contribuţie o lecţie de obârşie indo-europeană (ba, probabil, chiar mai multe lecţii). Ei au avut acces la un stadiu al acestor civilizaţii anterior celui asupra căruia ne dau mărturie documentele aflate în posesia noastră – scandinave, greceşti, indiene etc. Un stadiu în care vechile scheme iniţiatice, cel puţin în partea lor narativă şi, poate, deja legendară, rămâneau destul de vii şi îndeajuns de bine înţelese de către cei ce le foloseau, pentru ca predecesorii barzilor noştri caucazieni să le poată prinde intenţia profundă şi principiul creator, pe care le-au exploatat până la capăt. Fabricatorii gestei lui Amirani s-au alimentat deci dintr-un repertoriu indo-european mult mai bogat înzestrat decât inventarele rămase la dispoziţia noastră şi care trebuia să comporte mai multe variaţiuni pe tema triplicităţii. Reuşita caucaziană a acestei operaţiuni presupunea o veche şi îndelungată învecinare cu unele grupuri indo-europene care mai păstrau încă în comun un patrimoniu legendar, ba chiar ritual, care avea mai apoi să se împrăştie şi să se erodeze.

Dintre faptele culturale de acelaşi ordin, orânduite în serii bine reprezentate, datele lingvistice şi rezultatele săpăturilor arheologice ne îndeamnă să socotim drept sigură realitatea unei străvechi

„*> *

şi foarte în de lungate convieţuiri între grupurile caucaziene meridionale şi. unele grupuri de origine indo-europeană. Comparaţia internă din cadrul lumii caucaziene ne îngăduie, să situăm în timp

atare contacte: ele sunt cu necesitate anterioare mileniului al II-lea î.e.n.34 Arheologii georgieni vor să fie şi mai precişi şi plasează această perioadă a vecinătăţii şi a colaborării culturale între sfârşitul celui de al IV-lea mileniu şi finele celui de al III-lea mileniu î.e.n.25

În chip de concluzie „*t*

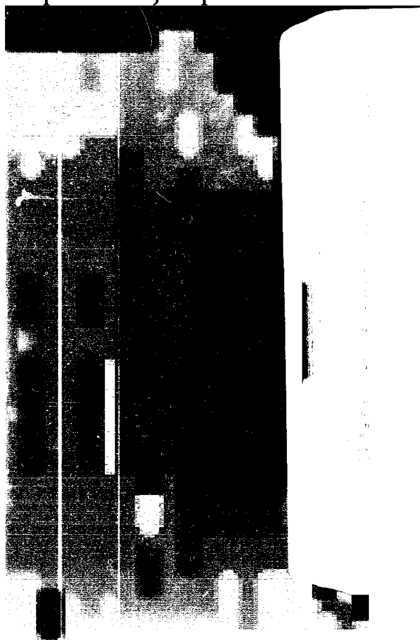
Dacă l-am purtat pe cititor în această… scurtă şi hazardată, incursiune străbătând penumbrele anteistoriei, nu am făcut-o decât spre a căuta, un răspuns la întrebarea care nu se putea să nu-l frământe: care au putut fi circumstanţele obiective ale unei, întâlniri între cele două, mitologii aduse aici în confruntare? M-am limitat, să indic nu soluţia cea mai realistă sau cea mai bine certificată, ci pur şi simplu pe aceea pe care mi s-a părut că p. dictează însuşi conţinutul dosarului comparativ. Ea este de natură, dacă i se acceptă măcar posibilitatea, să împrăştie destule mistere şi să forţeze răzbaterea dincolo de câteva impasuri. Ea ne îngăduie, în tot cazul, să înţelegem cum de au putut amândouă structurile narative să se formeze în contrast, una presupunând-o pe cealaltă, astfel că fiecare cultură şi-a alcătuit „propriul" program generator în funcţie de cel pe care 11 alcătuia cea din faţa" ei. Astfel s-ar explica cel mai bine şi asemănările precise, şi inversiunile simetrice din care constă partea esenţială a raporturilor dintre mitul lui Rrometeu şi gesta lui Amirani. Tot în acest fel s-ar justifica şi paralelele, omologiile, decalajele şi distorsiunile care caracterizează „îmbinarea" 36 care. articulează fiecare dintre cele două ansambluri mitice în parte: îmbinarea dintre *materie* şi *înţeles* pe de o parte, dintre *practică* şi *ideologie* pe de alta, şi în sfârşit cea dintre complexul *materie-înţeles* şi complexul *vractică-ideologie* (reamintind că aici înţelegem prin „practică" – practica socioculturală trăită, ar prin „ideologie" – practica socioculturală concepută).

Această maşinărie complicată, ba chiar enig-jâiatică, devine simplă şi firească dacă luăm seama la faptul că ambele civilizaţii au avut destule prilejuri de a se pune reciproc la contribuţie şi că fiecare, înavuţindu-se din resursele pe care i le oferea cealaltă, putea să aibă acces la o experienţă à la un cumul de ştiinţă mult mai bogate decât cele pentru care ne dau mărturie textele care au ajuns până la noi37.

Capacitatea de a înţelege povestirile mitice, oricare le-ar fi patria, nu poate fi meritată decât cu preţul unor lecturi diversificate, întreprinse aparte unele faţă de altele şi reînnoite fără ostenire.

Lucrarea de faţă nu a dorit să fie decât una dintre aceste lecturi. Limitele puse în faţa acestui eseu de mitologie contrastivă nu trebuie să mascheze celelalte bogăţii pe care le oferă din belşug cele două „vieţi paralele" studiate aici în raporturile lor reciproce. Acestea din urmă, oricât s-ar putea ele arăta de însemnate şi aducătoare de lumină, nu sunt de ajuns spre a epuiza resursele de gândire, imaginaţie şi ştiinţă artistică pe care le-a desfăşurat fiecare ansamblu narativ luat în sine.

Tot o proprietate a fiinţelor mitologice este şi cea de a aparţine simultan mai multor constelaţii. Astfel că nu vom fi surprinşi văzând mitul grecesc şi gesta caucaziană angajate laolaltă sau separat în configuraţii care scapă orizontului simplei lor puneri în contrast. Printre numeroasele prelungiri care li se oferă minţii noastre – precum şi, trebuie să o mărturisim, imaginaţiei noastre – nu voi pomeni decât una singură, la care va trebui revenit într-o bună zi. Ea îi poartă laolaltă pe cei doi osândiţi într-un univers totodată uriaş şi destul de dezlânat, de vreme ce se întinde din Asia Mică până în Ţara Galilor, ba fără îndoială şi până în Islanda. Pe tot acest teritoriu se întâlnesc, în epoci şi la niveluri foarte diferite, unele teme folclorice care aduc în scenă un personaj supra



natural, zeu, demon, uriaş etc., adesea înzestrat cu un ciocan, înlănţuit în decursul sau la sfârşitevoluţiei sale, adesea chiar îngropat sub pămâivt şi totodată aflat în legătură cu o caniculă de pro – porţii cosmice sau cu o primejdioasă apropiere între cer şi pământ. Dosarul este luxuriant şi multiform, incluzând folclorul medieval şi modern hagiografia populară, mai ales cea orientală, şi izvoarele din antichitate. Nu vom aduce decât o singură ilustrare, însufleţită de uriaşii pe care Rabelais i-a făcut celebri.

Naşterea lui Pantagruel este marcată de o căldură fără seamăn în analele omenirii, de vreme ce trecură, XXXVJ luni, trei săptămâni, patru, zile, treisprezece ore şi ceva pe deasupra fără de ploaie, cu o aşa de grozavă arşiţă de soare, că tot pământul îl uscase, şi nici pe vremea lui Ilie nu fusese mai înfierbântat decât pe atunci, căci nu se afla copac pe faţa pământului care.

— Să fi avut nici frunză „nici floare

(*Pantagruel*, cap. II, paragraful *1*) 38.

Pricina acestei calamităţi este o prea mare apropiere între pământ şi ceruri:

Pe vremea când Phoebus îi încredinţa ocârmuirea carului său dătător de lumină fiului său Faeton, numitul Faeton, rău învăţat întru meşteşug şi n-eştiind să ţie crugul cel ecliptic între cele două tropice al sferei soarelui, se abătu din drumul său şi într-atât se apropie de pământ; că usca toate ţinuturile de dedesubt

(*ibid*., paragraful *3*).

Atunci răsar câteva picături dintr-o ploaie inversă, ce ieşea din pământ, dar, vai, sărată ca o saramură:

În chiar ziua aceea s-a născut Pantagruel (*ibid*., paragraful 5).

Puţin mai târziu, Gargantua pune ca nou-născutul să fie înlănţuit de leagănul lui cu patru mari lanţuri de fier. Uriaşul prunc nu întârzie să scape de aceste legături – pe care nu izbuteşte să le rupă – sfărâmând leagănul:

Ceea ce văzând, tatăl lui (...) porunci să fie dezlegat din pomenitele lanţuri (*Pantagruel*, cap, IV, paragraful 8/.

Izolate şi furişe, atare întâlniri cu temele zeului sau semizeului încătuşat în Caucaz nu ar reţine

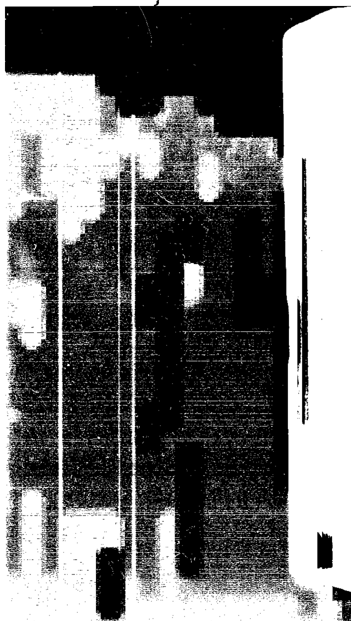


atenţia decât cu ti ţiul de curiozităţi. Dar reapariţia le-a lungul şi de-a latul unei arii foarte vaste şi totuşi bine circumscrise arată că este vorba aici despre un fel de fond comun extrem de arhaic, căruia poate că nu-i este străină însăşi materia Bitului grecesc şi a gestei caucaziene. S-ar putea să ne aflăm aici faţă în faţă cu ultimele urme de reprelucrare, elaborate la niveluri foarte diferite – folclor, mit, epopee – pornind de la o veche canava răspândită prin toată Eurasia apuseană.

Ar trebui mers înspre o foarte apropiată cercetare a acestui lucru, iar călătoria merită să fie întreprinsă.

Dar, pentru ca o atare explorare, precum şi încă multe altele, să ajungă cu putinţă în viitor, era nevoie ca mai înainte să fie pusă la îndemâna publicului componenta caucaziană a dosarului lui Prometeu.

Iată ce am şi făcut.



Note

Prefaţă

1 [Asupra mitului Pandorei v. mai jos pp. 249 – 250 (*N.tr.*)]

— 2 [Zoroastrismul este doctrina stabilită de *7-ara-thustra* (numit de greci *Zoroastros*), înnoitorul credinţelor iranice, pornind de la dualismul care opune Binele (a cărui divinitate este *Ahura Mazda*, „Marele zeu înţelept”) forţelor Răului (conduse de *Anhra Mainyu*, Ghidul rău”); în cadrul ei, puterile Binelui, care tind să insufle

oamenilor *gândul*, *vorba* şi *fapta cea bună*, li se opun „demonilor” (v. pers. *daiva* –, avest. *daeva*), în care s-au transformat vechile divinităţi „idolatre” indo-iranice (*daivăs*, cf. skr. *devăs*, „zei”). (*N. tr*.)]

3 [„Amurgul zeilor” (germ. *Gotlerdämmerung*) este numele mitului germanic, mai cu seamă scandinav, care cuprinde cosmogonia acestor populaţii; potrivit ei, lumea trece prin reînnoiri ciclice, purificarea ei petrecându-se printr-o prăbuşire periodică a universului, cu lumea zeilor cu tot, divinităţile cereşti, conduse de Odinn, pierind sub loviturile forţelor Răului, mobilizate de unel tirile lui Loki, zeul focului şi al înşelăciunii. V. şi n. urm.

(*N.tr*.) –]

4 [Axei Olrik, unul dintre pionierii scandinavi ai cercetărilor mitologice moderne, a dat în 1922 un magistral studiu despre *Ragnarok* (sau *Ragna-rokkr*, „Deşti nul zeilor”), varianta nordică a „Amurgului zeilor” (v.n. ani.

şi Bibliografia). Sir James George Frazer este, pe lângă multe alte contribuţii de seamă, autorul *Crengii de aur*

(Cambridge, 1890 – 1915, 12 voi; publicată la noi în 1980, Bucureşti, Ed. Minerva, 5 vol.), o primă şi magistrată sinteză asupra miturilor şi credinţelor religioase cu lese de pe toate meridianele globului la sfârşitul secolului trecut. (*N.tr*.))



5 [Este vorba despre *Le sisteme religieux de la Georgie e*, Paris, Maspe-o, 1968. (*N.tr*.).

6 [Dualismul este sistemul religios potrivit căruia jurnea este teatrul înfruntării forţelor a doua tabere care domină universul: Binele şi Răul. În Iran, vechea religie politeistă indo-europeană a fost concentrată într-un

asemenea sistem dualist, a cărui formă doctrinară cea mai cunoscută este cea zoroastriană (v.n. 2). Dar şi mai târziu, doctrina dualistă a lui Mani (sec. III e.n.), cunoscută sub numele de „maniheism”, reia, tot în Iran, aceleaşi teze fundamentale. (*N.tr*.))

7 [*Vedele* („(Cărţile) ştiinţei”) cuprind imnurile sacre ale religiei populaţiilor indo-ariene pătrunse în nord-vestul Indiei către jumătatea mileniului II î.e.n. Cele mai vechi imnuri din *Rig Veda* („Veda imnurilor”) par a fi fost redactate în jurul lui 1.000 î.e.n. Tot mai

recente sunt apoi *Sama Veda* („Veda cânturilor”), *Yajur Veda* („Veda sacrificiilor”) şi *Atharva Veda* („Veda magiei”).

(*N.tr. fi*

Introducere

1 [*Teogonia* (*Theogonia*) lui Hesiod, operă fundamentală a mitologiei greceşti, înfăţişează în versuri epice generaţiile zeilor, filiaţia şi conflictele lor, până la definitiva constituire a panteonului hellenic. (*N.tr*.)]

2 LA 2, culeasă în Svanetia (Georgia de Apus), către 1880, v. p. 26. [Traducerile textelor caucaziene întreprinse de autor au ţintit în mod vădit către exactitatea reproducerii formulărilor originare. Urmându-l, am dat versiunii româneşti o uşoară culoare de basm, de povestire populară; textele în versuri le-am pus în cadenţa unor şiruri iambice, fireşti în limba noastră.

(*N.tr*.)]

3 [Apollonios din Rodos a fost cel mai de seamă poet epic al epocii alexandrine (sec. III î.e.n.), a fost autorul

Argonauticelor, poem în patru ample cânturi, de înaltă inspiraţie poetică. Textul de aici face parte din cântul al doilea (v. 1246 – 1259), v. mai jos, p. 224. (*N.tr*.)]

4 Citat de G. Dumezil, în „Amiran et son chien”.

1926, p. 71.

5 [S. Reinach este autorul multor manuale şi lucrări de sinteză din câmpul arheologiei, al filologiei clasice şi al istoriei artelor şi a religiilor, în cazul de faţă importante fiind *Cultes*, *mythes et religions*, Paris, 1905 – 1918, 4 vol.

Şi *Orpheus*. *Histoire générale des religions*, Paris, ed. XX.

1914. K. Ker-nyi este unul dintre marii învăţaţi care s-au dedicat credinţelor antice; dintre operele sale majore citǎm *Die antlke Religion*, Leipzig, 1940 (ed. italiană.

Bologna, 1940). G. Charachidze se referă constant, în volumul de faţă, la lucrarea lui Kerânyi *Prometheus*, *dos griechische Mythologem der menschlichen Existenz*, 1946. (*N.tr*.)]

6 G. Dumézil, *op*. *cit-l* Dfavaxisvili, 1928, pp.

— 151; David M. Lang, „Amirani by M. Chikovani”.

În *Folklore*, 73, 1962. [în general, pentru titlurile şi tril miterile complete ale lucrărilor citate, v. Bibliografia finală. (*N.tr*.) –]”.

7 M. Ja. Cikovani, *Narodnyj gruzinskij epos o pe kovannom Amirani*, Moscova, 1966.

8 E. Virsaladze, *Kartuli samonadiro ep osi*, Tbilisi 1964.

8 *Légendes sur les Narles*, Paris, 1930; *Le Livre des heros*, Paris, 1965; *Jâomans de Scythie et d'alentour* Paris, 1978.

10 Bibliografia la G. Dumezil, 1978, pp. 15 – 17.

11 Am tratat această problemă „literară" în studiul „Un Prome thee teherkesse Irop prom-theen", apărut în *Revue des Études georgiennes et caucasiennes*, 2, 1986.

12 [Chrétien de Troyes (cca. 1135 – 1183), cel mai mare maestru al poeziei cavalereşti, i-a cântat în poemele sale pe eroi, desăvârşiţi curteni şi cavaleri, ca Yvain.

Lancelot, Perceval. (*N.tr.*)]

13 [*Mahābhārata*, marele poem epic indian redactat către sec. III-II î.e.n., cântă în peste 80.000 de duble versuri (*slokas*) „Marele (război) al urmaşilor lui Bhărata".

(*N.tr.*)]

14 [*Satura lanx* însemna la origine „platou umplut", aglomerat cu un amestec de fructe şi legume „de-a valma;

treptat, *sătura* (iar mai târziu *satira*) a ajuns să desemneze „Mixtura", „împănarea", „antraclul glumeţ", apoi „farsa".

(cf. Cap. VII, n. 18), în fine, „satira" literară; în româneşte, ar fi de preferat accentuarea *satiră* faţă de *satiră*, inspirată din franceză. [*N.tr.*)]

16 [Asupra festei jucate de Zeus lui Prometeu, v. p. 234 şi n. 18 la Cap. VIL (*N.tr.*)]

16 [într-o scenă de un comic – irezistibil, Prometeu vine pe furiş să le arate oamenilor (reprezentaţi prin eroul principal, Pisthetairos) vicleşugul cu care l-ar putea înfrânge pe Zeus: anume împiedicând, prin întemeierea

„Cetăţii păsărilor" (*Nephelokokkvgia*, „Cucurigu din *nori*"), înălţarea sacrificiilor datorate zeilor. (*N.tr.*)]

17 [Textul la care se face aluzie alcătuieşte un pasaj din pledoaria de apărare a lui Prometeu şi sună astfel în traducere: „Mă mir că nu-l îndemnaţi (voi, zeii) şi pe Soare să nu le mai strălucească

(oamenilor); cu toate că şi el este un foc, ba încă unul mult mai zeiesc şi mai învăpăiat. Ori îl învinovăţiţi şi pe el că v-ar fi smuls vreun bun?” (*N.tr.*)]

18 [*Interpretatio Graeca* (lat.) înseamnă „interpretare toi spiritul mentalităţii greceşti” (*N.tr.*)]



Capitolul I

1 [Am pus în cadenţă iambică textul, luând seama la traducerea românească a lui M. Stănescu, Chrâtien de rrroyes, *Yvain – Cavalerul cu leul*, Bucureşti, Ed. Albatjros, (1977), p. 14. (*N.tr.*))

2 Versiunile armeneşti asupra lui Artawază, cele cerkeze asupra lui Nesren şi a lui Pako, cele abhaze asupra lui Abrskil sunt studiate în capitolul următor. Confruntarea cu epopeea osetină, care depinde aproape în între gime de gesta georgiană, a fost lăsată la o parte. Ea a fost schiţată de către M. Cikovani, 1966, pp. 180 – 198. Pe de altă parte, am înlăturat cu bună ştiinţă din acest dosar romanul medieval georgian *Arnirandarediniani* (al lui

Moise Xoneli, din sec. XII e.n.), dat fiind că intervenţia lui nu aducea nimic în plus faţă de analiza tradiţiei orale.

Totuşi, va trebui ca mai târziu să fie dusă mai departe comparaţia întreprinsă de M. Cikovani (*ibid*., pp. 148 – 179J

şi de D.M. Lang (v.n. 6 la *Introducere*); v. *Amiran*

Daredjaniani, ed. Z. ţ ic inadze, Tbilisi, 1896, tradusă în engleză de R.H. Stevenson, Oxford, 1958.

3 Referirile la textele epice caucaziene sunt făcute cu ajutorul siglei LA („legenda lui Amirani”), urmată de o cifră care trimite la propria mea clasare a izvoarelor

(v. pp. 395 – 396); tabla de concordanţă permite regăsirea referinţei bibliografice. Rezumatele şi citatele sunt luate, fireşte, după originalele caucaziene. Pentru a-i îngădui cititorului să se adreseze unui text mai uşor accesibil, pagina indicată după LA nr… este cea din traducerea rusă a lui Cikovani (1966), când aceasta există.

4 [Un ansamblu, un corpus de informaţii, izvoare, texte este socotit „închis” atunci când, fie la un moment dat, fie prin forţa împrejurărilor, fie chiar şi prin abstracţie de metodă, numărul lor este bine delimitat. (*N.tr.*)]

5 [Legenda spune că Melusine, o zână-vrăjitoare, a fost străbuna casei nobile de Lusignan. Ea putea rămâne alături de muritorul pe care îl îndrăgise doar dacă el, oricât de stranii i s-ar fi părut faptele ei, n-ar fi încercat nicicând să afle cine era şi de unde se trăgea. Odată încă! cată această oprelişte, ea l-a părăsit pentru totdeauna.

(*N.tr.*)]

6 [*Devii* (var. *Dld*) sunt duhurile, demonii, diavolii acoliţi ai răului din religia şi miturile iranice; numele lor provine de la indo-iranicul „*daiva* –, „divinitate" (cf. n. 2

la Prefaţă). (*N.tr.*)]

1 [Scandinavul *Thorr* corespunde germanului *Donar* şi, fiu al lui *Odinn* (*Wotan*), are ca armă uriaşul ciocan Mjollnir, care iscă fulgerele; el este duşmanul tuturor uriaşilor şi iasmelor răufăcătoare. (*N.tr.*))

8 [Zeul indo-aric *Rudra* („Cel Roşu"), corespondentul războinicului Marte, a fost reinterpretat mai târziu de hinduişti, şi sub influenţa unor credinţe locale, dravidienej



drept *Śiva*, principiul reînnoirii prin distrugere şi purifi. care. (*N.tr.*)]

9 [Cu-chulainn este cel mai mare erou al miturilor irlandeze, apărătorul tradiţional al Ulsterului. Batraz este eroul războinic al ciclului osetin al Narţilor (asupra lui v. G. Dumezil, *Mythe el epopee*, *I*, 19865, p. a III-a pp. 441 – 575). (*N.tr.*)]

10 *Heur et malheur du guerrier*, p. 101.

11 G. Dumézil, *Légendes sur les Nartes*, Paris, 1930, nr. 12, nr. 18 a; *Le Livre des heros*, 1965, pp. 180 – 18!

Variantă cerkeză în *Narty*. *Kabardinskij epos*, Moscova.

1957, pp. 287 – 289. [Asupra ciclului mitic al Narţilor v. trimiterea de la n. 9. (*N.tr.*)]

12 [în lipsa unui cuvânt pur românesc care să aibă simultan şi sensul de „câmpie" şi pe cel de „expediţie" – lipsă datorată inexistenţei la români a raziilor organizate pentru jaf sau răzbunare – am fost siliţi să preluăm termenul de *campanie*, care sugerează, după modelul său francez, dar mai palid, şi un înţeles şi pe celălalt. (*N.tr.*)]

13 [*Vendetta*, cuvântul italian care denumeşte „răzbunarea sângelui", a ajuns să desemneze în Italia sudică o adevărată instituţie cu profunde urmări sociale. (*N.tr.*)]

14 De la *vel-i*, „şes, câmpie, spaţiu din afară”, a fost derivat *vel-ur-i*, „sălbatic”; aceeaşi rădăcină şi aceeaşi derivare apar şi în armeană, cu valori absolut identice:

vayr, „câmpie”, şi *vayreni*, „sălbatic”.

15 [în descrierea sa privitoare la stările de lucruri de la popoarele germanice contemporane lui, Tacit notează despre *Chatii* (strămoşii hessanilor de astăzi) că două lucruri înnobilează purtarea tânărului războinic, trecându-l în rândul celor maturi: *caedes hoştis* (uciderea unui duşman)

şi *spolia* (armele şi bunurile luate ca pradă în urma izbânzii) (loc. cit.) (*N.tr.*)]

16 J. Marx; *La Legende arihurienne*, Paris, 1952, pp. 281 – 285.

17 Chinuirea mamei pentru a-i smulge numele unui ucigaş sau al unui duşman figurează în numeroase legende asupra Narţilor; şi aici este vorba despre o temă împrumutată de la kabarzi sau de la oseţi, cf. G. Dumezil.

Le Livre des heros, p. 225.

18 LA 2, p. 221; după acest mod de a se purta, se poate recunoaşte intervenţia unui „demon-boală”, cel al variolei, cf. Nifaradze, p. 148.

19 Această repartiţie nu este făcută la întâmplare:

fiecare dintre cei trei fraţi este legat de o culoare simbolică.

Amirani e „negru ca un negru nour”, Badri este ilustrat prin minunatul său armăsar alb, care se şi numeşte, de altfel, „Albul” (*Tetroni*) etc. Cf. LA l, p. 206 şi 211.

20 [Riturile de pasaj, sunt cele care marchează urcarea unei trepte de vârstă sau schimbarea statutului sociali în special între copilărie şi vârstă matură, prin desprinde;

rea din sânul restrâns al familiei şi intrarea, cu preţul unu’



r de încercări rituale, în colectivitatea masculina (cu Lueţii politice şi militare). (*N.tr.*)]

21 [Gr. *altiologia* (*-ghi*) înseamnă „lămurirea caue! Or”: cu ajutorul unei poveşti mitice se căuta expli-Lrea obârşiei unui obicei, obiect sau fenomen; de pildă, ijtiil solar al lui Phaethon motivează seceta arzătoare, l! floral al lui Daphne, naşterea acestei plante (dafinul all laurul), cel al căsăpirii fratelui Medeei, Apsyrtos.

„Unele cetăţii *Tomoi* („Tăieturile”), Constanta de azite. (*N-tr*.*n*

22 [*Kalevala* este marele poem cosmologic şi mitologic (în 50 de cânturi) publicat în forma lui finală în 1849

Jje către Elias Lönnrot; epopeea a fost tradusă şi în rouiâneşte: *Kalevala-Epopee populară finlandeză*, trad.

j Vesper, Bucureşti, ESPLA, 1959 şi apoi Bucureşti.

Editura pentru literatură, 1968, *I-II.* [*N.tr*.)]

23 Haavio (Martti), *Vânămoinen*, *Elernal Sage*.

F.F.C., nr. 144, Helsinki, 1952, pp. 114 – 119. [Fierarul

Ilmarinen este cel care a făurit *sampo*, obiectul magic care le-a adus oamenilor nu fericirea, ci războiul, iar bătrânul bard şi înţelept Vânămoinen, cel care farmecă firea, ca şi Orfeu, cu măiestrele-i cântări. (*N.tr*.)]

24 Pentru interpretarea generală a episodului, cf.

G. Dumezil, *Mythe et epopee*, II, pp. 160 – 166 şi 199 – 200.

25 [*Sagas* sunt istorisirile epice versificate în care se cin la marile teme ale mitologiei vechi germanice; termenul a fost aplicat apoi şi cânturilor create de finlandezii înve cinaţi, tot după cum termenul de *gestă*, tipio Europei

Apusene, poate fi transpus asupra epopeilor caucaziene.

(*N.tr*.)]

26 [*Satapatha Brahmana* („*Brahmana* celor o sută de căi V sste unul dintre cele mai de seamă comentarii la *Vede*, care duc mai departe şi lărgesc doctrina acestora

(*Brăhmanas*, continuate la rândul lor prin *Upanişade*}.

(*N.tr*.)]

27 [*Legile lui Manu* (*Manavadharmasastra*) alcătuiesc cel mai important corp de doctrină juridică al Indiei clasice; deşi versurile lui sunt puse sub numele lui Manu

(„primul om”), el pare a fi fost redactat abia în primele veacuri ale erei noastre. (*N.tr*.)]

28 Cf. S.R.G., cap. ÎI şi III din secţiunea a 7-a, în special pp. 533 – 542; Abaev, 1966, pp. 295 – 305; *Narty*.

Kabardinskij epos, Moscova, 1957, pp. 346 – 349. [Acest poem a fost tradus şi în româneşte: Şota Rustaveli.

Viteazul în piele de tigru, trad. V. Kernbach, Bucureşti.

Editura pentru literatură, 1963 (BPT, nr. 163) (*N.tr*.)]

29 [O tradiţie secundară faţă de ciclul epic din care

ac parte poemele homerice istoriseşte că Thetis, mama lui

Ahile, căutând zadarnic să-şi scape fiul de soarta-i nemi-°aşa, l-a dat să fie crescut, ascuns sub straie femeieşti, curtea regelui Lykomedes din Skyros, dar că, printr-un l'icleşug, Ulise, trimis să-l aducă spre a lupta la Troia, a descoperit printre fete şi l-a luat cu sine. (*N.tr.*)]



30 [„Călcâiul lui Ahile" a rămas vulnerabil, fiind locu]

de care a trebuit să-l ţină mama sa, Thetis, atunci câriij

I-a cufundat în râul Styx spre a-l face de nerănit pentru orice armă (din nou o tradiţie posthomerică); lui Siegfrieţi i-a rămas o pată între umeri, urma unei frunze care i s-a lipit acolo când s-a îmbăiat în sângele balaurului pe care-l ucisese; în lipsa textului complet al epopeii Narţilor nu putem preciza locul vulnerabil al lui Sosryko (Soslan)

(*N.tr.*)]

31 M. Cikovani, 1966, p. 91; pentru Mikula, perso najul din

bâline, cf. G. Dumezil, *Mythe el epopee*, I, p. 625.

[*Btlinele* sunt vechi povestiri epice în care se mai păstreazj tradiţii religioase şi, mai ales, mitice precreştine. (*N.tr.*)]

32 [în refrenul Marsiliezei toţi francezii sunt îndemnaţi să se ridice asupra duşmanilor năvălitori: „Marchons, marchons, cu'un sang impur abreuve nos sillons!", „85

pornim, să pornim, fie ca un sânge necurat să ne adape brazdele!" (*N.tr.*)]

33 [*Le Sillon* („Brazda") era jurnalul editat de Marc

Sangnier, om politic francez (1873 – 1950), care a promovat în paginile acestuia ideile unui creştinism democratic

(*N.tr.*)]

34 Faptele indo-europene au fost adunate, îmbinate între ele şi interpretate de G. Dume zil, într-un şir de lucrări care se întind pe mai mult de treizeci de ani. Cf. mai ales

Mythes et Dieux des Germains, 1939; *Horace et les Curiaces*.

1942; *Aspects de la fonclion guerrière*, 1956; cf., mai recent, *Heur et malkeur du guerrier*, 1969, pp. 105, 119 – 122, 145, 149 şi *passim*.

36 E.1 Benveniste-L. Renou, *Vṛtra et Vrtraghna*, Paris, 1934; G. Dumerii, 1969, pp. 133 – 134.

36 G. Dume zil, *Les Dieux des Germains*, 1959, pp. 109 – 113; *Heur et malheur*... p. 142.

37 I. DJavaxisvili, *Kartveli eris ist oria*, I, Tbilisi.

1928, pp. 60 – 65.

38 [V. mai sus, n. 5. (*N.tr.*)]

39 Pentru detalii mai ample, cf. G. Charachidze, „Les trois peres d'Amirani", în *Slovo*, Paris, 1984.

40 [Asupra lui Horaţiu şi a Curiaţilor, v. G. Dume zil.

1942 şi 1986 5, vol. II. (*N.tr.*)]

41 [însuşi numele acestui suveran al lumii derivă de la statutul lui de „al treilea" (*drita*), cf. A. Pagliaro – A. Bausani, *La letteratura persiană*, Florenţa, Sansoni.

1968, p. 51, sân. 3; fiii săi, între care îşi împarte împărăţia universală, sunt, fireşte, tot trei la număr, cf. G. Dume zil.

19865, partea a IV-a, pp. 586 – 588. (*N.tr.*))

42 [Monstrul Geryon, trăitor pe insula Erytheia din mijlocul Oceanului, era fiul lui Chrysaor (la rândul său fiu al lui Poseidon şi al

Meduzei) şi al nimfei Kalliroe.

(*N.tr.*)]

43 Asupra practicilor religioase legate de vânătoare, cf. Robakidze, 1941, p. 146 şi urm. Asupra episodului

„Turnului de cristal" şi a executării lui sub formă de cânt

l

„I dans, cf. Virsaladze, 1964, pp. 172 – 175; M. Cikovani, 966, pp. 135 – 136.

Capitolul al II-lea

1 „Constrângere a destinului" este formularea exactă a lui Freud (*Dincolo de principiul plăcerii*, cap. IIIJ, subliniind că „subiecţii lasă impresia unui destin care îi urmăreşte, a unei orientări demonice a existenţei lor".

Experienţele pe care le provoacă atare nevroze se definesc astfel: 1. se repetă, în pofida caracterului lor ne plăcut; 2. se desfăşoară după un scenariu imuabil;

3. apar ca o fatalitate exterioară (acesta este aspectul

demonic" asupra căruia insistă Freud). Tocmai despre aceasta este vorba aici.

2 G. Dumezil, *Le Livre des heros*, pp. 77 – 78, nota;

[cf. şi Cap. I, n. 11. (*N.tr.*)]

3 Un băţ căruia i-au crescut rădăcini şi al cărui vâri se înalţă spre cer a devenit, pe foarte drept cuvânt, „un copac": textul este coerent.

4 [Aluzie la înfruntarea cu Dumnezeu de pe urma căreia Iacob a dobândit, prin luptă, binecuvântarea acestuia şi numele de Israel: legendă încorporată în *Vechiul*

Testament, *Geneza*, 32, 23 – 33. (*N.tr.*)]

5 Ne aducem aminte că, pentru un caucazian, este vorba despre o expresie ca şi tehnică, desemnând spaţiul din afară, de dincolo de pământurile locuite sau, pur şi simplu, umanizate; cf. pp. 32 – 33.

6 [Asupra lui Moise de Khoren v. mai jos, n. 22.

(*N.tr.*)]

Jadal şi Hristos se înfruntă la aruncatul cu pietre. Jadal este înfrânt şi face apel la Amirani, cf. pp. 70 – 71.

8 Precizez anume că „suveran, stăpân" trebuie luate aici în sensul cel mai curent, „suveran" cu cea mai brutală valoare

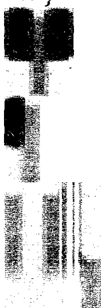
etimologică: *superanus*, „cel care se află deasupra, stăpâneşte, domneşte”. Alegerea aceasta, făcută din pură comoditate, exclude aşadar orice referire la o noţiune de tipul celei a „divinităţilor suverane” vedice. [Autorul deplânge lipsa din limba franceză a unui cuvânt abstract derivat din lat. *dominus*; în română problema dispare, noi dispunând de „domnie” şi „a domni”. (*N.tr.*)]

9 Vom lua seama la dedublarea pe care o suferă personajul lui Amirani, reprezentat aici totodată de un tată şi de fiul lui. Fenomenul acesta este important, şi îl vom regăsi sub o formă diferită examinând tradiţiile armeneşti: şi acolo, o parte din trăsăturile eroului osândit sunt’reportate asupra tatălui său, regele Arta Aes.

10 Această problemă este tratată într-o altă lucrare

(v. G. Charachidze, 1986).

11 Datorez dosarul cerkez (texte, traduceri, comen ţării) amabilităţii maestrului meu, Georges



care a binevoit să-mi împărtăşească notiţele sale. îi ai vii mulţumiri pentru acest dar. Notele sale manuscrise constituiau materialul a două cursuri ţinute la Collège de France, în 24.01.1957 şi 25.02.1967. Concluziile bi G. Dumezil vor fi deci citate astfel: G. Dumerii, data cursului. Textele kabardine provin din culegerea *Nany. Kabardinskij epos*, Moscova, 1957. Textele cerkeze, traduse de G. Dumezil, sunt transcrise după o culegere în două volume, al cărei manuscris fusese comunicat de autor. Ele sunt citate astfel aici: volumul, paginile (trimiţând la manuscris). De atunci, lucrarea aceasta a fost publicată, dar nu am putut să mi-o procur: X, ’8%°8 z *eposew Narfyer, as hapsew v-a ei* („Epopeea eroică a Narţilor, originea ei”), Krasnodar, 1967. Autorul ei este A. Gadagatl (în cerkeză Hedeyeve). [*Interpretatio Circassica* înseamnă „interpretare potrivit mentalităţii circaziene (cerkeze)”. (*N.tr.*)]

12 Axei Olrik, *Ragnarok*, trad. germană, Berlin – Leipzig, 1922 [v. Bibliografia].

13 G. Dumâzil-şi A. Namitok, „Recits oubykhs”.

Journal Asialique, GCXLIII, l, 1955, Paris. Povestirea nr. 5: „Un Prometeu ubykh”; text revăzut în D.A., I, p. 74, V.

14 Asupra Narţilor, a concepţiilor despre ei şi a raportului cu societatea din Caucazul de Nord, cf. G. Dumezil.

Romans de Scylhie et d'alentour, Paris, 1978, notiţa bibliografică de la pp. 15 – 17.

15 „Bătut în cuie” sau „înlănţuit”: *e „e”*°-*K ajer*, „omul care a fost cetluit”. Prima parte a compusului, e „V°8 n, înseamnă „a cetlui” şi se aplică ambelor operaţiuni, pe care cerkezii le confundă aici, aşa cum fac şi ruşii:

prikovat vrea să spună „a cetlui, a bate în cuie, a înlănţui”.

(în kabardă se °87 i).

16 Probabil că povestirea ubykhă este de origine abhază, după cum o confirmă numele propriu (observaţie a lui G. Dumezil).

17 Citat la G. Charachidze, „Le symbolisme de l'arbre et de la vigne”, 1967, p. 109.

18 Textul a fost notat în mingreliană, dar povesti torul îl cunoştea de la un abhaz (cf. I. Dj avaxisvili, 1928.

I, pp. 148 – 149; M. Cikovani, nr. 60). Aram-Xut'u este cunoscut de asemenea şi de abazai, la nordul lanţului

Caucazului, după o versiune culeasă în 1961 de S. Salak aja.

Abxazskij narodnyi... *epos*, Tbilisi, 1966, p. 112.

19 Z. Q'ancaveli, I, pp. 117 – 118; I. Dj avaxisvili.

Sakartvelos ek onomiuri ist oria, II, pp. 294 – 295; N. Marr, *fanskij jazyk*, s.v; Saba Orbeliani, *Sit q vâs Kona*, s.v.

20 Cu toate că, în mod normal, ele se exclud una pe cealaltă, unele versiuni păstrează, succesiv, cele două încercări de evadare. A se vedea exemplul cerkez (pp.

82 – 83), calchiat după o tradiţie georgiană.

21 Aşa mi-a fost explicată, cam pe când aveam opt ani, originea cutremurelor de pământ: ele au loc în Georgia şi nu în altă parte, pentru că în Georgia este înlănţuit i niirani, iar strădaniile şi furia sa de uriaş sunt cele care Duduie pământul, atunci când caută să smulgă stâlpul „are W tine prizonier. Trebuie să mărturisesc că, la vremea

explicaţia m-a satisfăcut pe deplin. Şi, la urma

22 [Moise de Khoren (în armeană *Movses Khorenaci*.

pă tradiţie, 410 – 493) şi-a scris *Istoria*, *armenilor*, pe cât se pare, spre sfârşitul sec. V e.n. Ea ni s-a păstrat însă doar într-o prelucrare ulterioară (sec. IX?). În opera sa, jjoise de Khoren caută să deosebească, sub vălul de lecreiidă care le acoperă, faptele unor regi istorici: Artases

Corovenind din pers. *Artaxsdţa*, la greci *Artaxerxes*]

şi Artawază (din v. pers. *Artavardiya*, gr. *Artabazos*)

sunt într-adevăr numele mai multor mari regi armeni.

(*N-tr*.) –!

23 De pildă, „naşterea lui Indra", salvată de Moise de Khoren sub forma unui cântec popular, care descrie apariţia zeului Vahagn, cf. G. Dumezil, *Heur et malheur*… pp. 115 – 119. Sau, iarăşi, cucerirea prinţesei alanilor.

Satinik, de către regele armean Artases, cf. „Le Dit de la princesse Satinik", în *Légendes sur les Nartes*, 1930.

24 *Patmut iun Hayoc* („Istoria Armenilor"), ed. de la Veneţia, 1955. Cuvântul *vipasank*, „istorisiri", desem nează povestiri cu alură epică; istoria adevărată (a istoricilor) se numeşte în armeană *patmut iun*.

25 Eznik din Kolb, *De De-o*, ed., trad. Şi note de

L. Maries şi Ch. Mercier, în *Patrologia Orientalis*, XXVII, fasc. 3 (texte şi note) şi fasc. 4 (traducerea), Paris, 1959.

[Opera lui Eznik din Kolb, episcop de Bagravad (n. cca.

400 e.n.) este socotită drept unul dintre cele mai de seamă modele ale limbii armene clasice. (*N.tr*.)]

26 *De De-o*, jir. 136, terţul la p. 457, traducerea la p. 594. [Traducerea românească o urmează, nu fără o nouă confruntare cu ediţia citată (întreprinsă de Francisca

Băltăceanu), pe cea a lui Georges Charachidz6, care nota cu scrupulozitate:] Am modificat traducerea părintelui Maries, greu de urmărit fără ajutorul textului armenesc. [într-adevăr, acea traducere, literală până la extrem, nu putea fi adoptată nicidecum pentru o prezentare ca aceea de faţă. (*N.tr*.)]

27 [„Articolul", sau, mai bine zis, pronumele demonstrativ – *s* arată apropierea maximă faţă de vorbitor şi i se opune lui – *d*

(apropiat de persoana a II-a, de conlocutor) şi lui – *n* (cel de depărtare); acest sistem ternar a fost moştenit în esenţă, chiar şi cu preţul înnoirii *formelor* care îl exprimă, şi de alte limbi indo-europene vechi (ca greaca: *hâde hu-tos / ekeinos*, sau latina: *hic / iste / iile*)

din indo-europeană comună. (*N.tr*.)]

28 [Pe lângă „posesia *forte*" („a poseda"), exprimată prin *unei*, limba armeană poate folosi şi o construcţie perifrastică, exprimând „posesia modestă" şi alcătuită dintr-un verb cu sensul de „a fi" (*em* sau un înlocuitor al lui! şi un substantiv la genitiv sau dativ, care arată posesorul, în vreme ce obiectul posedat este cel subliniat la nominativ: *Am mioj ein erku ordik*, „(Ai) unui orrj erau doi fii", formulă asemănătoare cu posesiunea „slabă".

latină de tip. *mihi est fames* o rom. „Îmi e (ste) foame"!

(*N.tr*.)]

Capitolul al III-lea

1 [Asupra „etiologiei", v.n. 20 la Cap. I. (*N.tr*.)]

2 în abhază, această pasăre se cheamă *a-dyrganc yxoa*.

„Coadă de tigaie"; un procedeu metaforic analog apare la compusul georgian (dialectal) *toxi-l ari*, „coadă de săpăligă". Este vorba probabil despre „codobatura galbenă".

Motacilla cinerea, confundată uneori cu *Motacilla alba* cf. „Mat. faună", I, pp. 117 şi 139.

3 Am studiat această reţea simbolică în S.R.G., pp. 80 – 87, sub titlul: „Comunicare interzisă"; aş fi spus poate mai bine „comunicare supusă restricţiei".

(sau „ritualizată").

4 Este vorba mai ales despre unele rituri de purificare şi de eliberare a celor stăpânite de un demon, „apucate", care poartă pe grumaz lanţuri, în felul hierodulelor [al

„Roabelor unui zeu sau zeiţe"] pe care le descrie Strabon

(XI, 4, 7); cf., cel mai iecent, foarte bogatele materiale publicate de V. Bardavelidze, 1973, pp. 21 – 30 şi *passim*.

5 Din acest vast ansamblu simbolic nu păstrez decât faptele aflate în raport direct cu gesta lui Amirani şi mai ales cu supliciul lui. Bibliografia la V. Bardavelidze.

1941, pp. 84, nr. 1 – 4 şi 85, nr. 1; cf. şi M. Cartolani, pp. 160 – 161.

6—Această „lopăţică”, *ast a-mi*, este utilizată într-un scop domestic bine definit: ea slujeşte la scoaterea pâinii coapte din cuptorul vertical. Detaliul acesta are importanţa sa: gestul ritual este astfel investit cu o triplă legătură faţă de zgomot, de foc şi de hrană.

Este vorba despre copacul *ek ali*, o specie foarte spinoasă de acacia (salcâm).

8 Toate aceste date provin din materialele culese în 1949 şi 1950 de către M. Cartolani, pp. 157 – 160.

9 Este vorba, într-adevăr, despre tot căminul, de montat şi montat la loc, şi nu numai de vatra propriu-zisă.

Cf. Ţartolani, pp. 164 – 165.

10 Alegerea unui scaun drept substitut simbolic al bărbatului nu este întru totul arbitrară. El prezintă unele însuşiri apte să întruchipeze starea umană, în primul rând prin însăşi alcătuirea sa: stând vertical, el are „picioare”, iar, în cazul unui jilţ, şi „braţe”; apoi prin utili;

zarea sa: el există ca instrument doar în aşteptarea unui trup omenesc. Să spunem deci că el înfăţişează forma cea mai umanizată a condiţiei de mobilă: este interzis pentru animale şi nu este oferit întotdeauna străinilor, în sfârşit, să notăm ea în Svanetia scaunele sunt integrate în mod

Aparte în viaţa socială: acolo există jilţul bătrânilor, jjanca bărbaţilor, băncile şi scăunelele femeilor etc. Aces – ea ţin deci de acelaşi principiu de diferenţiere ca şi oamenii şi să ni distribuite după aceleaşi categorii (S.R.G., pp.

78 – 79).

11 M. Cartolani, pp. 163 – 165, nr. 2: „Căminul şi supravieţuirile credinţelor animiste”.

12 Asupra valorii religioase şi rituale a ansamblului *bo*ul *hamuri plug*, cf. materialele publicate recent de

V. Bardavelidze, 1973, pp. 86 – 88, 94 şi *passim*. Numeroase fapte arată încărcătura sacrală cu care este investit dispozitivul de înjugare *hamuri l plug*; între, altele, următorul: în ţinutul psavilor, sătenii vin o dată pe an să are ogorul sanctuarului; ei sunt obligaţi să-i ofere zeului

K’op ăla plugul, cu jugul şi hamurile, pe care le părăsesc la faţa locului, după ce.au dejugat boii (p. 94, din satul

K'artana).

13 [În termeni lingvistici, de un intermediar „animat".

Categoria „animatului", care îmbrăţişează fiinţele, fenomenele, ipostazele, noţiunile văzute ca „însufleţite", se opune celei a „inanimatului", care cuprinde „obiectele".

„Neînsufleţitele": prima se poate bifurca apoi, dar nu necesarmente, în „masculin" şi „feminin", iar cea de a doua este desemnată îndeobşte prin denumirea de „neutru".

(*N.tr.n*

14 Faptele care întăresc acest rol religios şi de media tor al lanţului de la cămin (sau vatră) sunt numeroase şi bine stabilite, fiind larg răspândite la muntenii din Caucaz.

Cf. mai cu seamă, la oseţi, geniul Safa şi raportul său exclusiv cu lanţul: G. Gati ev, p. 21; V. Miller, 2, pp. 248

249; G. Dume zil, 1978, pp. 76 şi 140 – 141. Pentru muntenii georgieni: M. ţartolani, op. cit.; Charachidze, în *Dictionnaire des mythologies*, 1981, I, p. 131.

15 M. ţartolani, pp. 53 – 54, D, tabelele I-III.

V, VII, IX...

16 Saba Orbeliani, col. 925.

17 I. Dfavaxisvili, 1930, I, p. 185, fig. 9.

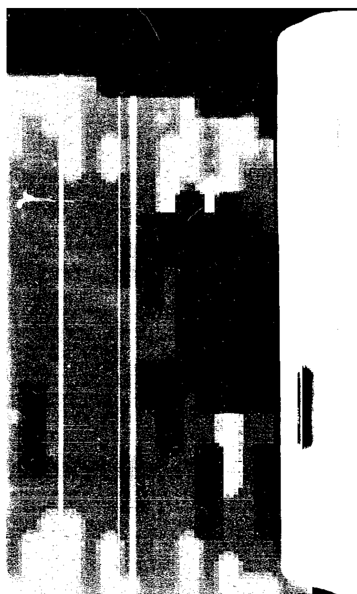
Capitolul al IV-lea

1 [Savuroasă parafrază a formulei proverbiale *deus ex machina*: în piesele antice de teatru, cum vedem adesea la Euripide, o zeitate (*deus*) apare din slăvi coborând cu un „hârzob" (*machina*), spre a da totuşi un deznodământ fericit unei situaţii care părea fără ieşire; în cazul nostru, salvarea ar putea-o aduce nu un *deus*, ci un *caniş*.

(*N*.în)]

2 [*Hybris* înseamnă în greceşte „încălcarea, ocara, fapta obraznică şi trufaşă", care provoacă mânia zeilor şi aduce mai devreme sau mai târziu o pedeapsă divină.

[*fi.tr*.)]...



3 Să reamintim că Albania din Caucaz, regat dispar

către sec. IX e.n., se lega, laolaltă cu Iviria şi Colchidg de aria etnoculturală caucaziană, avându-şi însă fiecare limba şi civilizaţia sa proprie (încă din sec. V există şi

un alfabet alban). Aceste oseminte de câine au fost desco, peri te în morminte din epoca bronzului şi în tumuli

(kurgane) mai recenţi, cf. K. Trever, 1959, p. 77.

4 [C. Iulius Solinus, geograf de la jumătatea sec. *H*!

e.n., a redactat o culegere de „ciudăţenii memorabile”.

Collectanea rerum memorabilium, în bună parte culese din opera (păstrată şi pierdută) a lui Pliniu cel Bătrân. /TV.în]

6 [C. Valerius Flaccus (45 – 90 e.n.) a alcătuit sub Flavieni, dar fără a izbuti să-l încheie, un poem mitologico-retoric, în versuri epice, intitulat *Argonaatica*. Pe urmele lui Apollonios din Rodos (v. Introducerea, n. 3), elistorisea călătoria argonauţilor şi povestea lui Iason şi a Medeei. În cântul al VI-lea, în tradiţia *Catalogului corăbiilor* din „Iliada” (11, 484 – 779), poetul latin face un *Catalog al oştirilor* (VI, 33 – 181), arătând cine erau cei ce se înfruntau pentru „lâna de aur”. (*N.tr.*)]

6 [După alte pâlcuri de asiatici, vine ceata luptătorilor

Drangae, din *Drangiana*, provincie est-iranică din zona marilor ape Hilmand-Hamun, mult mai bogate în antichitate. Ţinutul acela de

la ele îşi şi trage numele, căci v. pers. *draya* –, avest. *zaranya* înseamnă „lac, apa mare”. (*N.tr.*) –!

7 [Aluzie la cumplitul lătrat al Cerberului celui cu trei capete, dulăul-paznic al lui Hades, şi la sinistrele urlete ale câinilor din cortegiul noptatic al Hecatei, care bântuie răscrucile pe întuneric, venind din străfundul pământului. (*N.tr.*)]

8 Nu-mi este necunoscut faptul că vulturii nu-şi pun puf în cuib, aşa cum fac alte păsări mai puţin impunătoare. Dar este neîndoielnic faptul că un pat de puf şi pene aduce automat aminte de confortul real sau imaginar al cuibului. Vulturaşii – se nasc cu pene de la început, astfel că propriile lor pene le ţin loc de „saltea”; cf. F. Cathelin, *Le* Nici *de Foiseau*, Paris, 1924, p. 28. Totuşi, sunt numeroase speciile de răpitoare care îşi pun pe fundul cuibului iarbă uscată, muşchi, fire de păr şi pene, cf.

M. Bouchner, *Rapaces diurnes et nocturnes*, Paris-Praga.

1977, p. 40.

9 Povestitorul lui IV 7 utilizează, ca motor iniţial al acţiunii, tema foarte populară a luptei corp la corp dintre un vânător şi un leopard (*vepxi*). Treisprezece variante în versuri se aflăla-Sanidze, 1934, nr. 519, pp. 559

565. Cf. şi Abaev, 1966, pp. 310 – 312.

10 [Autorul a preferat să traducă în franceză prin *mouflon* georgianul *djixvi*, explicând:] Este vorba despre

Capra caucasica, o varietate de *ibex* (*Ibex pallasis*, *caucasicus*). Acesta este deci o specie caprină, şi ar fi mai bine să o numim *bouquetin* [„căprior, specie de muflon”]. Dar muntenii din Caucaz folosesc acelaşi



cuvânt, *djixvi*, pentru amândouă speciile, fără deosebire, eu mă iau după ei. [în româneşte, traducerea care pare a se impune de la sine este „capră (sălbatică)”. (*N.tr.*)]

11 Ne gândim la expresia grecească „Zeus plouă”.

(*Zeus hyei*), întrebuinţată în loc de „plouă”, cel puţin în limbajul „familiar”, cf. W. Burkert, p. 200, 2.1.

rĂceastă „personalizare” a expresiei impersonale (*hyei* = plouă”) pare a fi secundară, cf. P. Chantraine.

hictionnaire etymologique de la langue grecque. *Histoire* fes *mots*, Paris, IV, l, 1977, p. 1164. (*N.tr*.)]

12 [Atragem atenţia că şi în tradiţia populară românească duhurile feminine pot fi numite eufemistic *Doamnele*, *Dinsele*, (*I*) *Elele*; cf. Romulus Vulcănescu, *Mitologie română*, Bucureşti, Editura Academiei, 1977, pp. 428 – 430. (*N.tr*.))

13 Asupra acestei *hybris* cinegetice a lui Amirani, cf. LA 2, p. 225; LA 9, p. 236. [Pentru noţiunea de hybris, v. mai sus, n. 2. *fN.tr*.))

14 Această temă o regăsim în literatura orală abhază, dar cu o orientare inversă, cum se întâmplă adesea la acest popor (v. povestirile despre Abrskil, binefăcătorul oamenilor, pp. 87 – 88). Un vânător împărtăşeşte cul cuşul stăpânei vânatului. Nevasta lui îi surprinde pe când dormeau. Cosiţele de aur ale zeiţei căzuseră pe jos prin praf. Nevasta le ia de jos şi i le ridică la loc pe cap frumoasei celei adormite. Aceasta se trezeşte şi, mişcată de cucernicia tinerei soţii, se leagă cu jurământ că nu va mai momi vânători care sunt căsătoriţi (LA 33, la N. Dfanasia, p. 108).

15 [Limba (veche) oguză face parte din marea familie turcică şi a fost vorbită până către sec. X-XI e.n., din ea desprinzându-se ramura turcică de sud-vest, care cu prinde turkmena, Azerbaidjana, turca şi găgăuza. (*N.tr*.))

16 *Kniga moego deda Korkuta*, trad. Bartol'd, Moscova.

Leningrad, 1962, pp. 83 – 89. Apropierea îi este datorată lui E. Meletiński, *Proizozdeniegeroiceskogo eposa*, Moscova.

1963, p. 222, reluat şi precizat de E. Virsaladze, 1964, p. 79.

17 G. Dume zil, „Amiran et son chien", în *Melanges*

Thiele, Paris, 1926, p. 44.

18 *Mezy-the* este definit drept „zeul" (*the*) „codrului".

(*mez*). El este un geniu masculin la cerkezii de apus şi unul feminin la kabarzi. Se îmbracă într-o piele de capră sălbatică şi poartă pe cap coarnele argintii ale aceluiaşi animal (cf. G. Charachidze, în *Dict. myth*., I, p. 132).

Capitolul al V-lea

1 Asupra acestui de pe urmă punct v. LA 2, LA 14

Şi 15, LA 20, LA 23; cf. p. 110.

2 Mai cu seamă în seria de volume intitulată *Mythe*

& *epopee*, I-III: de pildă, interpretarea eroilor din



Mahabhărata pornind de la personalitatea marilor 26 vedici (ME I, partea I), sau explicarea cuplului antitetic Camillus-Coriolan prin caracterul, opus al zeiţelor, care îi ocrotesc pe fiecare (ME III) etc.

3 S.R.G… pp. 516 – 523, var. nr. 1 – 6. Zeul a maj adus din raidul său şi unele, obiecte „de civilizaţie”, ca

„Pietrele de ascuţit briciul” (p. 521, nr. 5, § 4). Această precizare oferă soluţia unei enigme pe care autorii gestei lui Amirani o lăsaseră neformulată; povestitorul lu’;

LA 3 pomeneşte îndrepfăţitul sentiment de răzbunare al eroului faţă de femei şi de fierari, apoi adaugă: „Ostilitatea lui faţă de bărbieri are şi ea o pricină aparte”.

dar nu spune mai mult (LA 3, la Qicinadze… p. 365.)

Instrumentele bărbierului sunt asemuite de către mitul fondator produselor de pe urma activităţii fierarilor –, probabil că gândirea simbolică atribuie aceeaşi poziţie celor două tipuri de meşteşugari, de „altfel adesea contopite în realitate.

4 Asupra moravurilor nu prea mărturisibile ale demoniţei ridicate la rangul de zeiţă v, S.R.G., pp. 142 – 144 şi 566 – 570); asupra comunicării interzise între soţi, V. pp. 80 – 83.

5 Muntenii georgieni sunt pudici. Iată de ce se prea poate ca expresia folosită de povestitori „izbeşte jos, la moale!” (cf. p. 50) să nu fie. decât un eufemism. O versiune recentă le spune lucrurilor pe nume: „Vâră-i sabia în boaşe!” (LA 37, cu două variante la Virsaladze, 1964, p«î) …

6 Această teorie, după care filiaţia este mai presus de înrudirea prin alianţă, nu este foarte depărtată de cea pe care o expune şi o

punem practică An tigona lui Sofocle;

V. pasajul celebru de la vv. 905 – 912, în care ea spune mai cu seamă: „Bărbat, murindu-mi unul, altul aş avea”.

[v. 909]. Cf. şi anecdota pe care p povesteşte... Herodoţ despre Darius şi soţia lui Intaphernes, care, la rândul ei, desfăşurând o argumentare analoagă celei a Antigonei, preferă, dacă trebuie să aleagă, fratele faţă de soţ (III.

119). Argumentul, provine, fără îndoială, de la Herodoţ, care a putut şi el să se inspire din unele tradiţii răspândite.

În Orient. Perâtru compararea cu faptele indiene, v. G. Germain, „Du conte à la tragâdie”, în *Revue des JEtudes*

Grecques, LXXX, 1967, pp. 106 – 112.

7 în acest cântec, ca şi în conflictele din societatea adevărată, socrul este cel care îl ucide pe ginere, pe când şi în gesta lui Amirani, şi în mitul lui Givargi, se petrece omorul invers. Această răsturnare merită o examinare, şi vom reveni la ea (v. p. 208).

8 LA 38, la Cristov, p. 72. [Atragem atenţia asupra faptului că forma *Amiran* este proprie lucrării lui G. Du –, mezil. (*N.tr.*)]; „

9 LA 39, în S.M.O.M.P.K., X, 3, p. 48; LA 40, în

S.M.O.M.P.E., XVII, 2, p. 138.

10 O versiune mai. recentă (1937): „Amirani îi spune pastorului: «– Ia se va vedem pâinea, cum e la voi?» Amirani strânse plinea în mână, iar din ea curse gânge. El adăugă: «Voi mâncaţi pâine făcută cu sânge!»

şi apoi reluă: «– Uite colo pâinea mea, adu-o încoace!»

Qnd strânse în mână pâinea lui, din ea curselapte: «– Eu, spuse el, mă hrănesc cu pâine făcută cu lapte.» (LA 45.

„286) 1 – F *V* LA 39, în S.M: O.M. PvK., X, 3, p. 48; LA 40, *ibid*., XVII, 2, p. 138.

12 Eroul „făurit”, eroul din metal aminteşte în iiiod Vădit tema, scumpă legendelor despre Narţi, privitoare la Batraz, care este făcut din oţel şi care trebuie

„Călit” la naştere. Cf., în ultima vreme, G. Dumezil.

1978, pp. 24 şi 85 – 86, unde pot fi găsite referirile esenţiale.

13 Aceste „jucării” sunt de un tip aparte; *cegi* sau *cegar* desemnează în fapt un fel de săgeată, de metal, făcută pentru copii, cf. M. Cikovani, 1966, p. 315, III, nr. 47...

14; Asupra raporturilor dintre foc, geniul căminului şi soare, cf. G. Dumezil, 1978, pp. 140 – 141…

15 [în franceză *feu'de cuisson* (ca şi mai sus, *destine a cuire des alimenis*}. *cuisson* şi *cuire* nu au un echivalent românesc ex, act, cu toate că şi noi l-am moştenit din latină pe o *coace*, dar limitându-l ca sens; autorul face aluzie la capitala lucrare a lui Claude Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit* (Paris; 1964), în care se face deosebirea fundamentală între *crud* (hrană, vârstă, stare etc.) şi *copt* (hrană.

Târstă – stare etc.), trecerea de la un stadiu la celălalt presupunând o *prefacereun pasaj* decisiv. (*N.tr*.)]

16 Sau, cel mai adese. a, ai copilului. Căci „înţelegerile".

sunt încheiate îndeobşte deja de pe când „logodnicii" se află în că în leagăn".

17 Cum am luat deja notă în legătură cu cântecul

„Viorele sus pe munţi…" (IV 17), care pune în scenă ţiciderea ginerelui de către socru, purtarea lui Amirani răstoarnă comportamentul atestat în mod normal în realitatea socială, unde rudele prin alianţă sunt cele care îl atacă pe soţ (v. pp. 208 – 209 şi n. 7). Atacurile împotriva

Căminului şi, a lanţului său sunt datorate rudelor nevestei;

În mit, iniţiativa îi revine, dimpotrivă, lui Amirani, care întoarce împotriva rudelor sale prin alianţă armele care, în mod firesc, sunt ale acelora. Un alt chip de a se afirma ca „anti-ginere".

„(V. Cap. I, n. 2.7, (*N.tr*.)]"…

Capitolul al VI-lea n; „>…

1 [Manuscrisele poartă totuşi lecţiunea *abaton eis eremian*, „într-un pustiu (de) necălcat" „preferată de alţi editori; urmând ediţia lui P. Mazon (19464,.p. 161), G. Charachidze a adoptat forma *abroton*, „fără de om".

bazându-se pe autoritatea şcoliilor antice la Homer's; la Aristofan. (*N.tr*.)]

2 Cf. pp. 69 – 71; LA l, p. 338, LA 2, p. 360, IA în p. 270.

3 Cf. pp. 72 – 75 şi 86.

4 Cu numeroase variante: of. pp. 72 – 74, LA 9

p. 236; aceasta este, îndeosebi, versiunea pe care o adopţi

tradiţiile armeneşti: Moise de Khoren, II, 61; Eznik din Kolb, p. 457 şi 594.

5 V.S.R.G., pp. 302 – 303.

6 Cf. pp. 109 – 111, LA l, LA 13, LA 19, LA 25.

7 [Nu putem traduce decât „în fiare” (G. Charachidze

foloseşte „noeuds d’acier”), deşi Eschil vorbeşte, cum este şi firesc pentru acele vremuri legendare, despre „legături de bronz” (kh*alkeumaşi, v*. 13*)*. (N.*tr.)*)

8 în Georgia, cf. pp. 69 – 71; pentru Armenia, v, pp. 99 – 100; pentru cerkezi, y. pp. 79 – 83.

9 Pentru reprezentările figurate ale supliciului lui

Prometeu, cf. Daremberg-Saglio, *Diclionnaire des Anii*.

s... Paris, 1877 – 1919, art. „Prometheus”; O. Gruppe.

S’is... –, „*nechische Mythologie*, I – II, München, 1906, pp. 382 şi 1026; S. Reinach, *Repertoire*... II, 48, l; W.H. Ros-cher, III, col. 3032 – 31 – 10.

10 Cf. pp. 67 – 68, LA l, pp. 337 – 338.

11 Hesiod, ed. P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres.

1928, (reed. 1967), p. 51; L. Sechan, *Le Mythe de Prométhée*, p. 36.

12 Cf. pp. 68 – 71; LA l, LA 16, LA 19, LA 20 şi *passim*.

™, Athenaios, XV, 674 deşi apoi 672 se; fragmentul cu sfinxul este citat la Năuck, TGF, 1888, fr. 235. [Athenaios din Naucratis (în Egipt), gramatic şi sofist din prima jumătate a sec. III e.n., ne-a lăsat o colecţie de importante informaţii asupra vieţii cotidiene şi a mentalităţilor antice, în a sa *Deipnosophistai* („Sofiştii la cină”), ajunsă până la noi în 15 cărţi (cf. extrasele] publicate în româneşte în traducerea lui N.I. Barbu: Athenaios, *Ospăţul filosofilor*, Bucureşti, Ed. Minerva, 1978 (BPT, nr. 966). (*N.tr*.)]

14 [Interpretarea lui] J.-P. Vernanţ, „Metis et les mythes de souverainete”, la Detienne şi Vernanţ, 1974;

asupra cultului Herei de la Samos şi a idolului arhaic din lemn, cf. W. Burkert, *Griechische Religion*, Stuttgart.

1977, pp. 96 – 97, 144, 147 şi 150.

15 Athenaios, XV, 672 f; J.-P. Vernanţ, op. cit.

16 Asupra cununii de răchită, cf. şi L. S6 chan, 1951, pp. 45 – 46 şi 75, unde se pot găsi referinţele la testele cele mai de seamă.

17 Kertnyi caută să dovedească faptul că, după el, ar ex, ista o legătură între Prometeu şi Hera, ambii fiinţe ale nopţii întunecate. Aceasta îl face să exploateze faptele arheologice şi de cult plasate la Samos. El apropie răchita de cununile de răchită cu care sunt legaţi mai mulţi zei în imnurile homerice (în special Hermes); cf. K. Kere nyi.

proinetheus, *dos griechische Mythologem der tnenschlichen fjfistenz*, Zürich, 1946, pp. 77 – 78. p i8 [începutul pasajului final al piesei este o „arie" şi vibrantă a lui Prometeu, în metru liric.

[Textul acesta este mai calm, declamat în trimetri ambici, iar nu cântat. Retraducând după original, am Irfliat intenţia lui G. Charachidză de a fi cât mai aproape je formulările acestuia. (*N.tr.*)]

20 [Eschil, *Prometeu înlănţuit*, în ed. P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 19464, p. 196: w. 1018 – 1019. (*tf.tr.*)]

21 J.-P. Vernant, op. cit. [*Ankăle*, se cade să o spunem, sugerează imaginea. pliului braţului rotunjit: *en cmkdiais* este o formă afectivă pentru a spune „în braţe, în rotundul braţelor". (*N.tr.*)]

'22 K. Bapp, art. „Prometheus", în Roscher, *Lexicon*, jil; cf. P. Mazon, ed. cit., p. 156; L. Sechan, 1951, p. 69.

23 Urmarea descrie zborul vulturului şi întoarcerea sa, la care asistă Argonauţii., Vom reveni mai departe ja acest important, text (v p. 294).

24 [Eschil... *Prometeu înlănţuit*, v. 1026 (*N.tr.*) –!

25 V.P. Mazon, ed. cit., p. 54. [Nota la lui Mazon, referitoare la v. 616, argumenta că: „Un fapt religios poate fi luat deopotrivă în consideraţie în afară, timpului şi înăuntrul lui". (*N.tr.*)] *Contra*, U. von Wilamowitz-Moellendorf, 1914, p. 131, şi mai ales K. Bapp, op. cit.

cf. şi O. Gruppe, II, 1026, unde este apărată o poziţie intermediară. Sechan se raliază vederilor lui Mazon

(op. cit., pp. 36 – 37J.).

26 [*Mekăne* este, vechiul nume al oraşului *Sikyon*

(Siciona), din nordul Peloponezului, puţin la apus de

Corint. Aici, spune povestea, Prometeu l-a „amăgit".

pe Zeus la împărţirea jertfei, tentându-l să ia partea din ea în care grăsimea lucitoare acoperea oasele victimei sacrificiului, şi nu pe cea unde carnea şi măruntaiele erau acoperite de pielea şi de burta vitei. (*N.tr.*)]

27 Lucian califică înfruntarea dintre Zeus şi Prometeu drept

„bancuri de chef” sau, dacă vrem să folosim un limbaj mai elevat, drept „amuzamente convivale”.

lapâtas sympolikăs].

28 [*Poikilon aiolometin* (Hes. *Teog*., 511): „souple etsubtil”, P. Mazon, ed. cit., p. 50, urmat de G.C. (*N.tr*.)]

29 [*Poikilobulon* (ibid. v. 521): „aux subtils desseins”, P. Mazon, ed. cit., p. 51, şi G.C: (*N.tr*.)]

30 [*Ankylomeles*, cu varianta *ankylometis* (*ibid*.

?; 546): „aux pensers fourbes”, P. Mazon, ed. cit., *ibid*.

al intelligence retorse”, G.C.; „al esprit retors”, P. Chaniraine, op. cit., I, p. 11. (*N. tr*.)]

31 [*Se, ton sophislen*… (Esch., *Prom*., V. 944): „Toi, esophiste…”, G.C.; „Toi, le malin…”, P. Mazon, ed. cit.

5 i 194; totuşi, în vremea lui Eschil, termenul nu se spe-183



cializase încă în domeniul strict al artei cuvântului»; a argumentării, ci descria orice om „priceput, abil”, C (şi Esch., *Prom*., 63. (*N.tr*.)]

32 [*Akribos 5 n perissophron* (Esch., *Prom*., v. 328).

„Toi, dont l'esprit est şi subtilement sage", P. Mazon ed. cit., p. 172, şi G.C. (*N.tr.*))

33 [*Deinos gdr heureln kaks amekhdnon poron* (Esch. *Prom*., v. 59): „meme à l'inâvitable îi est capable de trouver une issue", P. Mazon, ed. cit., p. 163, şi G.Q (*N.tr.*))

34 Asupra acestei forme de inteligenţă insidioasă cf. Detienne şi Vernant, op. cit.

35 Asupra oamenilor investiţi cu o „parte" de divintate (*nac iliani*) în păgânismul georgian, cf. S.R.G., pp. 320 – 324; participarea aceasta le conferă celor ce beneficiază de ea unele însuşiri supranaturale.

36 Cf. J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez Ies Grecs*> Paris, 1965, p. 30.

37 Asupra principiului acestor distincţii şi grupaţi în Scandinavia şi în Osetia, cf. G. Dumézil, *Loki*, 1948 (trad: germ., 1959); pentru Metis, v. Hesiod, *Teogonia*, vv. 886 – 900 [cf. p. 241] şi articolul lui H. Jean-maire. „La naissance d'Atheiia", în *Revue Archéologique*, 1956, precum şi cartea deja citată a lui Detienne şi Vernant

38 Cititorul se va referi la ansamblul celebrei opere a lui G. Dumézil şi în special la *Mythe et epopee*, I, 1968 [reed. 1986 5] şi la *Les Dieux souverains des Indo-Européens*, Paris, 1977.

39 Strabon, *Geografia*, XI, 3 [cf. traducerea românească a Feliciei Vanţ-Ştef, Bucureşti, 1983, III, p. 42: *Iberes* ar avea patru clase sociale: 1. clanul regilor. 2. preoţimea. 3. luptătorii şi agricultorii. 4. neamurile supuse („sclavii regali"). (*N.tr.*) }; cf. S.R.G., Introducerea.

40 Cf. G. Charachidze, „Survivances mazdăennes chez Ies montagnards georgiens", în *Travaux de l'institut catholique de Paris*, X, 1964.

41 [V. p. 75. (*N*.în))

42 Hesiod, *Teogonia*, vv. 886 – 900; asupra lui *metis* ca funcţie mentală, cf. Detienne şi Vernant, op. cit. [*Metis* derivă de la radicalul *me* –, „a măsura, a calcula", şi nu de la *men* –, „a gândi", şi desemnează „inteligenţa practică", deci şi „viclenia", cf. P. Chantraine, op. cit.

II, p. 699. (*N*.în))

43 [Hesiod, *Teogonia*, v. 585: *kalon kakon*. (*N.tr*.))

44 Cf. studiul lui Detienne, *Crise agraire et altituie religieuse chez Hesiode*, Latomus, LXVIII, Bruxelles.

1963.

45 M. Detienne, *Les Jardins d'Adonis*, Paris, 1972, p. XXXVII.



46 [în franceză, joc intraductibil de cuvinte între *labour*, „plugărit, lucrul pământului", şi *labeur*, „trudă

(*N.tr*.))

, 4 Aşa cum subliniază J.-P. Vernant, 1974, p. 185.: în 1924, G. Dumfizil formulase deja această asimilare şi. remarcase că „zeii o trimiteau pe Pandora *ca mireasă* (sublinierea lui Dumezil), aşa cum o atestă un vas aflat ja Oxford, pe care vedem femeia primordială împodobită *aii* vălul şi cununa logodnicei" (1924, p. 99).

48 U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Aischylosinter-pretationen*, Berlin, 1914, p. 142; L. Preller, C. Robert, *tyiechische Mythologie*, Berlin, 1894, 1, p. 102; M. Delcourt, *fjephaâstos*, 1957, pp. 192 – 193; L. Sechan, 1951, p. 92; Duchemin, 1974, p. 57.

«N. Wecklein, 1873, pp. 437 – 444.

60 W.H. Roscher, *Lexicon*, III, col. 3036 şi 3040 – 3041; U. von Wilamowitz, op. cit., p. 144.

51 [Faţă de aspra critică a lui Kratos, care sună astfel:

Ei hai, ce-ntârzii şi jeleşti aşa-n zadar?

De ce n-ai ură pentru zeul cel urât de zei.

Ce oamenilor le-a trădat cinstirea ta?

(*Prom*. *lui*., w. 36 – 38;

Prin „viaţa laolaltă" am căutat să redăm grecescul *homilia*, care înseamnă „adunare, convieţuire, intimitate". (*N.tr*.)]

52 Diferenţa esenţială priveşte extinderea acordată artelor focului: în Grecia, ele înglobează şi alte tehnici decât cele ale metalurgiei, îndeosebi arta ceramică, în

Georgia, singurul luat în seamă este lucrul în fierărie.

De altfel, acest fapt este foarte curent în Caucaz: în pofida rolului şi a răspândirii olăritului, acesta nu şi-a:

găsit locul sub nicio formă între datele religiei, în vreme ce în

Grecia lucrurile stau tocmai dimpotrivă.

Capitolul al VII-lea

1 N. Wecklein, 1873, pp. 437 – 449; L.R. Farnell.

1909, p. 380; L. Sechan, 1951, pp. 3 – 5; J. Duchemin.

1974, pp... 53 – 54.

2 I. Dj avaxisvili, 1928, p. 114.

3 Ibid., p. 114.

4 S. Nucubidze, *Istorija gruzinskoj filosofii*, Tbilisi.

1960, p. 46.

6 A. C'ereteli, *Txzulebata sruli k rebuli*, VI, Tbilisi, 1956, p. 403.

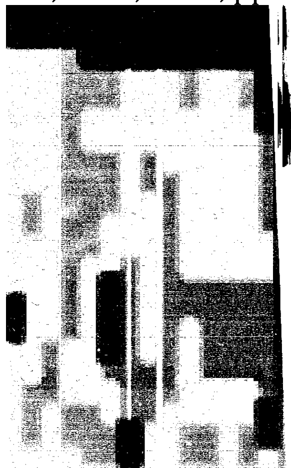
6 M. ţikovani, 1966, p. 106.

Calcul acesta pune o interesantă problemă de izvoare literare. L-am tratat într-un articol aparte: „Un Promă-thee teherkesse trop promethăen", în *Revue des études georgiennes et caucasiennes*, 1986, 2.

8 *Narty*. *Kabardinskij epos*, pp. 78 – 92, în total

549 de versuri. t

8 G. Dumezil a studiat această povestire în *Romans de Scythie et d'alenlour*, Paris, 1978, pp. 114 – 118, unde



pot fi găsite referinţele la variantele cerkeze, abhaze şi osete, precum şi o comparaţie cu un obiect de aur aparţinând artei stepelor.

10 Saba Orbeliani, col. 681, 40.

11 Temele de tip „polifemic" din folclorul georgian, şi mai ales din ciclul lui Amirani, au fost studiate de

M. Cikovani, *Berdznuli da kartuli mitologâis sak itxebi*

Tbilisi, 1971; asupra însuşi personajului ciclopului cauca zian,

cf. V. Miller, „Kavkazskie skazanija o ciklopax;”, în *Etnografiteskoe obozrenie*, IV, 1890; cf. şi G. Dumézil.

„Les Légendes de fils d'aveugles au Caucase”, în *Revue d'histoire des religions*, 117, pp, 50 – 70, reluat în *Romans de Scythie*… XXIV.

12 N. Mindeli, „Selo Sori”, în S.M.O.M.P.K., XIX, p. 125; T. Razik asvili, *Xalxuri zghap rebi*, Tbilisi, 1909, p. 264; I. DJavayisvili, *Kartv. eris ist.*, 1, 1928, pp. 71 – 72

13 G. Gatiev, S.S.K.G., IX, 3, 1876, pp. 29 – 31 şi

5 i53; V.I. Abaev, *Dict.*, I, Moscova-Leningrad, 1958, p

P

p. 314 – 315; B. Benveniste, *Études sur la langue ossete*, aris, 1959, pp. 133 – 134; G. Dumezil, 1978, pp. 67 – 77.

14 B. Nijaradze, *Isf. -em. C'erilebi*, Tbilisi, 1962, I, p. 147, VII (ed. I din 1887).

15 S.R.G., pp. 385 – 387; textele la Sanidze, 1931, pp. 575 – 593.

18 Saba Orbeliani, *s*.v; M. Qikovani, 1966, pp. 315

316; N. Mindeli, 1971, pp. 61 – 70.

17 B. Nijaradze, 1962, p. 147, V.

18 [în româneşte, *farsă* vine din f r. *f arce*, „umplu tură”: 1. vârâtă într-o friptură. 2. metaforic, înserată într-un *mystère* (o piesă religioasă de teatru), ca un fel de antract vesel. 3. glumă, festă. Modul lui Prometeu de a proceda cu oasele, carnea, şi grăsimea victimei este deci o *farsă* şi la propriu, şi la figurat. [*N.tr.*)]

19 P. Mazon, ed. 1928 (reed. 1967), p. 52, n. 2;

L. Sechan, 1951, p. 26; J.-P. Vernant, 1974, p. 180.

20 [Literalmente „cel plin de *metis*”, atât la propriu

(căci a înghiţit-o pe zeiţa Metis), cât şi la figurat, „cu o minte foarte socotită”. (*N.tr.*)]

21 S. Eitrem, „De Prometheo”, în *Eranos*, Göteborg.

1946, p. 16.

sa de aici s-a tras concluzia că Prometeu şi-ar fi ascuns rodul hoţiei la Lemnos, cf. K. Kerenyi, 1946, pp. 37 – 42. L. Sechan crede pe drept cuvânt că trebuie să vedem aici mai degrabă o aluzie la locul unde s-a petrecut furtul (1951, p. 91, n. 58).

23 Cf. şi *Odiseea*, VIII, vv. 283 – 284 [unde se precizează că Lemnosul era sălaşul cel mai iubit de Hefaistos.

(*N.tr.*)]

24 Apollonios din Rodos, *Argonautice*, I, v. 859;

cf. şi I, vv. 850 – 852.

26 M. Delcourt, *Hephaâstos ou la legende du magieien*.

Paris, 1957, pp. 84 – 98.

«— RXT S l * „1I*

În – inftot în

\ristofi-in –, Pindar) sâiit-atestate, uneori şi pentru como –, ciitate metrică, *Typhoeus* (Homer, Hesiod, în hexametri) şi *Typhăon* sau *Typhon* (Hesiod, în hexametri, şi Pindar, tu metru liric); cf. P. Chantraine, op. cit., IV, l, p. 1148.

27 Cf. S. Eitrem, op. cit., p. 15”.

28 L. Săchan, 1951, p. 13. Toate referinţele dorite pot

fi găsite în articolul „Prometheus” al lui K. Bapp, din *lexiconul* lui W.H. Roscher, III, în special col. 3048.

29 [V. Cap. I, n. 20. (*N.tr.*)].

Capitolul al VIII-lea

1 P. Vian, în comentariile sale la *Argonautice*, Paris.

1974, I, p. 269.

2 [în greceşte, *planoisi kysipatros* (v. 135); P. Mazon comentează astfel: „Iepuraşii îi aparţin zeiţei [Artemis]

şi, ca atare, sunt cruţaţi de vânători (Xenofonî *Kynegetika*.

V, 14); sfâşiindu-i iepuroaicei puii, vulturii au jignit-o pe Artemis”. (ed. cit., II, p. 15, n. \). (*N.tr.*)]

3 F. Vian, op. cit., p. 174.

4 *Ibid*. – *p*. 236, n. 3.

B Asupra ascendenţei vulturului, cf. fragmentele lui Akusilaos şi Pherekydes, F. Jacoby, *FGH*, 2 F 13 şi 2 F 7. [Insula pomenită aici, în greceşte *Arimoi*, *Arime* (în latineşte, printr-o eroare de interpretare, *Inarime*}, se numeşte astăzi Ischia şi se află în Golful Neapolei. Insulele

vulcanice din Marea Tireniană, cu bogata lor faună marină, au inspirat din plin imaginaţia povestitorilor greci. (*N.tr.*)]

6 [Cel mai mare dicţionar al limbii greceşti clasice, folosit şi azi, în forme mereu revăzute şi adăugite, porneşte de la opera (apărută în 1572, la Paris, în 5 volume)

a lui Henri Estienne II, nepotul întâiului Henri Estienne sau, după moda latinizantă a vremii, Henricus Stephanus.

(*N.*în))

7 V. „Didascalia” la *Agamemnon*, P. Mazon, *ed*.

cât., vol. II, p. XXIX. [*Didaskalia* era o scriere lămuritoare asupra reprezentării publice a unei tetralogii dramatice (trei tragedii şi o dramă satirică), cu notarea datei, a numelor autorului şi pieselor, a succesului avut şi a „producătorului” care a susţinut montarea lor. În cazul nostru, ea sună, în traducere: „Drama a fost pusă în scenă sub arhontatul lui Philocles, Olimpiada a 80-a, anul al 2-lea (458 î.e.n.). Primul (s-a clasat) Eschil, cu

Agamemnon, *Choephorele*, *Eumenidele* (şi drama) satirică

Proteu. «Producător» a fost Xenocles din demul Aphidna”.

(*N.tr*.)]

8 Discuţia la Wilamowitz, p. 242; Mazon, p. 151;

Croiset, p. 131; Sechan, pp. 46, 64 şi 117, n. 93.

9 Cf. P-Vidal-Naquet, 1972, pp. 135 – 138; cu privire la interferenţele constante între vânătoare şi celelalte sfere ale vieţii trăite, cf. şi „Le Chasseur noir et l’origine de l’ephebie athenienne”, în *Annales E.S.C*... 1968, pp. 947 – 964, reed. În *Le Chasseur noir*, 198 l! [Volum tradus în româneşte de Zoe Petre: *Vânătorul negru*, Bucureşti, Ed. Eminescu, 1985, în special pp. 177 – 206. (*N.tr*.)]

10 J. Hubaux, M. Leroy, *Le Mythe du Phenix dans* la littérature *grecque et latine*, Paris, 1937, pp. 72 – 76;

M. Detienne, *Les Jardins d’Adonis*, Paris, 1972, p. 60.

11 Eschil, fr. 160, Năuck (*Tragicorum Graecorum*

Fragmenta, Stuttgart, 1888, vol. II (reed. Hildesheim.

1964). Şi Aristofan, în *Păsările*, v. 1248, numeşte astfel fulgerele (citat la Detienne, op. cit., p. 60).

12 M. Detienne, op. cit., p. 26.

13 Am folosit mai ales, în acest scop, materialele publicate de Institutul de Zoologie al Academiei de Ştiinţe din Georgia, începând din

1966: *Masalebi sakartvelos păunisatvis*, Tbilisi, I, 1966 (citat mai jos ca *Mat. faună*).

14 Saba Orbeliani, col. 499. Aceeaşi indicaţie şi în comentariul lui Teimuraz Bagrat ioni la poemul lui

Rustaveli, strofa 970 a. Aici asimilarea este dusă şi mai departe: „*orbi*, pasăre care se mai numeşte şi *arc ivi*;

În ruseşte *ariol* (adică *orei*, *Aqu. Ua*}: *Ganmart eba p oema vepxist q aosanisa*, ed. Imedasvili, Tbilisi, 1960, p. 177.

15 D'Arcy Wentworth Thompson, *A Glossary of*

Greek Birds, Oxford, 1936, p. 5, 26. J. Heurgon, „Vultur”, în *Revue des fitudes Latines*, 14, 1936, pp. 110 – 117.

16 Trecerea de la „uliu” la „şoim” alcătuieşte încă o alunecare semantică, aflată în dezacord cu definiţiile zoologice. Este adevărat, şi specialiştii se contrazic uneori, în acelaşi volum din *Mat. faună*, la douăzeci de pagini distanţă şi sub semnătura aceluiaşi autor, „codobatura”.

Motacilla' alba L., este numită mai întâi *bolok ank ăla*

(„clatină-coadă”, la p. 117) şi apoi *c'q ale q ăla* („apă-apă”, cu reduplicare, p. 139) – termenul de *bolok ank ăla* fiindu-i aici rezervat speciei *Motacilla flava L.*, anume

„Codobaturii primăvăratice” (p. 139). Este vorba, însă, fără îndoială, despre variaţiuni regionale. Pasărea aceasta ne interesează cu deosebire, de vreme ce ea joacă un rol deloc neglijabil în faza suhpământeană a supliciului lui

Amirani.

17 Asupra lupului care, în cer, hrăneşte soarele, iar, pe pământ, este ocrotit de Digyrag (Sfântul Gheorghe), cf. Nijaradze, 1962, p. 146; S.R.G., pp. 449 – 451. Asupra corbului, cf. Mak alatia, 1934, pp. 82 – 84.

18 M. Qikovani, *Manuel de folkkre*, Tbilisi, 1946, p. 222; S.R.G., pp. 451 – 452.

19 într-adevăr, pentru ei potopul se datorează unei creşteri a apelor subpământene, şi nu căderii apei cereşti sub formă de ploaie, cf. Şamanadze, 1971, pp. 62 – 70.

20 Asupra primilor, cf. *PriMiufenija Narla Sosrykovy*.

Moscova, 1962, pp. 160 – 168; asupra celorlalţi v.

Narty. *Kabardinskij bpos*, pp. 306 – 310. Versiunea kabardină cuprinde o interesantă deviere, care va fi cercetată mai departe (cf. pp.

363 – 365. Am cules două variante avare (din Daghestan) în Anatolia, una. dintre ele fiind publicată în cartea mea *Grammaire de la langue avar*, Paris, 1981, pp. 171 – 173. Ele nu cuprind decât episodul vulturului. Pentru oseţi, cf. *Nariy*. *Epos-osetinskogo naroda*, Moscova, 1957, p. 290.

81 Pasajul acesta reia, în esenţă, argumentările publicate în articolul meu „L'Aigle en *de* d'eau", în *La Fonction symbolique*, ed. Izard şi Smith, Paris, 1979, pp, 90 – 98.

33 [Imaginea „cheii" este luată, după ideea lui Claude Lévi-Strauss (v. Cap. V, n. 15), din muzică: transpunerilor din „cheia sol" în „cheia fa" le pot fi asimilate cele din „cheia focului" în „cheia apei" şi invers. (*N.tr.*)]

33 Strabon, *Geographia*, XV, 688; cf. IV, 183 şi XI, 505 – 506.

s* Duris din Samos, fr. 76 F 47 Jacoby. [Duris din Samos (sec. III î.e.n.) a fost autorul unor variate opere istorice, între care al unei mari *Istorii a Greciei şi a Macedoniei*. Opera lui s-a pierdut, în afara unor scurte fragmente citate de alţi autori. (*N.tr.*)]

25 [Dioskurias, numită apoi şi Sevastopolis (dar nu o vom confunda cu Sevaştopolul din Crimeea), era o colonie a Miletului, întemeiată pe un promontoriu (azi, Capul Iskurias) aflat la nord de cetatea Phasis (Poţi). (*N.tr.*)]

28 Flavius Arrianus, *Periplus Ponţi Euxini*, 11, 5. [*Stribilos* înseamnă în greceşte „conul", denumire firească pentru vârfurile de munte, în special vulcanice: cf. şi *Stromboli*, vulcanul din insulele Eoliene. fW.tr.)]

37 Philostratos, *Viaţa lui Apollonios din Tyana*, 2, 3.

28 Cf. şi Agroitas din Cyrene, 31 F 30 Jacoby. [Agroitas din Cyrene (sec. III sau II î.e.n.) este autorul unei opere istorice în cel puţin trei cărţi asupra Libiei, din care ni s-au păstrat numai unele fragmente. (*N.tr.*)]

29 Herodor din Heracleea, 31 F 30 Jacoby. [Acesta a fost contemporan cu Herodot (sec, V î.e.n.) şi autor al unor lucrări mitologice asupra lui Herakles şi a Argo nauţilor, păstrate doar fragmentar. (*N.tr.*)]

30 [Euhemeros din Messana (sf. sec. IV î.e.n.), adept al şcolii filosofice cyrenaice, a fost autorul teoriei conform căreia zeităţile nu erau altceva decât eroi divinizaţi de către oameni. Aşadar, potrivit

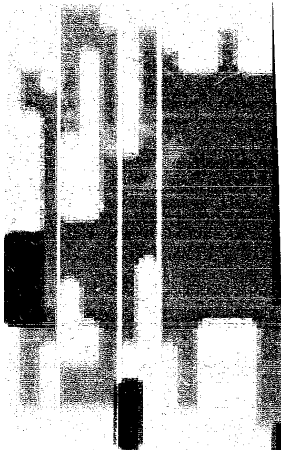
teoriei euhemeriste, care tinde să anihileze religia prin raţionalism, miturile pot fi interpretate ca o străsau protoistorie a omenirii.

(*N.tr.*)]

31 *Narty*. *Kdbarăinsitij epos*, 1957, p. 309 („Cum a ucis Bataraz balaurul”, pp. 306 – 310).

32 O imagine foarte colorată din cartea kabardină

(p. 311) înfăţişează foarte precis scena: balaurul ocupă kilometri întregi din albia râului şi aruncă valuri de apă pe gură (de fapt apa ar fi trebuit să fie sub formă de aburi).



33 Argumentările care urmează reiau unele analize anterioare, ale căror rezultate au fost rezumate jj.

„L’Aigle en ele d’eau”, 1979, pp. 99 – 104.

34 B. Nu’aradze, 1962, p. 146.

35 *Ibid*., pp. 146 – 147.

36 Gf. V.I. Abaev, „Daredzanovskie skazanija u

Osetin”, în *Amran*, Leningrad, 1932, pp. 13 – 17; *Istoriko*. *etimologileskii slovar osetânskogo jazyka*, Moscova-Le. ningrad, 1958, p. 53.

37 *Zbastoy K° yrdalaegony kond raexyslaey Amyrany*

(... Amyran a fost legat cu lanţuri făurite de Kurdalaegon”)

citat, la Abaev, 1958, p. 53.

38 M. Cikovani, 1966, pp. 190 – 191, cu referiri la textele osete.

39 Fragmentele şi alte referinţe la F. Vian, în notiţa lacântulal*lI-lea*. *a LÂrgonauticelor, Par\s*, 1974, I, pp.142

— 144.

40 [*Argonautice*, II, v. 289. (*N*.în)]

41 [Zetes şi Kalais, cei doi fii înaripaţi ai lui *Boreas*

(Crivăţul) – deci supranumiţi şi „Boreazii” –, au fost tovarăşi cu Iason şi cu ceilalţi eroi de pe nava Argo.

(*N.tr*.)]

42 *Argonautice*, II, vv. 262 – 300.

43 Paralela a fost stabilită de F. Vian, *op*. ei!, pp. 146

147.

Capitolul al IX-lea

1 [Aluzie la celebrul *Enfin Malherbe vânt*... (Boileau.

Arta poetică, I), prin care criticul marca începutul unei noi ere în evoluţia poeziei franceze. (*N.tr*.)]

2 [După ce a înfăţişat mai plastic jocul variantelor mitice ca pe unul al „temelor şi vânaţiunilor”, cu „tonicele şi armonicele” lor, autorul face apel la modelul metodelor lingvistice moderne: gramatica transformaţională (de la Z.S. Harris) *analizează* elementele constituţionale de bază ale enunţurilor şi posibilităţile lor de interschimbare într-un idiom dat; gramatica generativă (N. Chomsky)

tinde să *sintetizeze* sistemul de reguli care permit alcătuirea unor enunţuri corecte într-o limbă dată. (*N.tr*.)]

3 [*Hestla* era la greci zeiţa Vetrei (lat. *Vesta*}. J.P. Vernanţi-a închinat studiul „He stia-Hermes. Sur l’expression religieuse de l’espace et du mouvement chez Ies Grecs”, în *Mythe et Pensie chez Ies Grecs*, Paris, Maspero, 19816.

I, pp. 124 – 170. (*N.tr*.)]

4 J.-P. Vernant, *Mythe et pensée*... 1965, p. 141.

[V. şi n. ani. (*N.tr*.)]

6 [Din cele ce urmează rezultă faptul că autorul ţine la deosebirea între „preistorie” şi „anteistorie”, dându-i acesteia din urmă înţelesul de „perioadă imediat premergătoare vremurilor istorice”. (*N.tr*.)]...

6 [Autorul face aluzie la lucrarea elnografico-istorică

Germania, în care Tacit înfăţişează publicului roman datele cunoscute la vremea sa (sf. sec. I e.n.) asupra tri burilor germanice. (*N.tr*.)]

7 [Asupra înşelătoarelor personaje ale zeului germanic

Loki şi eroului Nart Syrdon, v. mai ales părerile lui G. Durrrâzill

Mythe et epopee, 19865, I, partea a III-a. (*N.tr.*)]

8 EI. Mosse, *La Colonisation dans l'Antiquile*, Paris.

1970; M. Austin şi P. Vidal-Naquet, *Economies el societez*.

Paris, 1972, pp. 78 – 87; C.M. Danoff, art. „Pon tos Eiuţeinos".

În Pauly-Wissowa, Suppl. bel. IX, 1962, col. 886 – 1.170;

R. Dion, 1979, pp. 21 – 22 şi *passim*: O. LortkipanidzP.

Ani'ik un samq are da azveli K'olxida, Thilisî, 1966, pp. 24 – 32; 62 – 89; 117 – 120; M.P. Inadze, *Prilernomorskie goroda drevnej Kolxidy*, Tbilisi, 1968, pp. 108 – 110. Şi, cel mai recent, O. Lortkipanidzo, *Dzveli K'olxctis k uit'ura*, Tbilisi, 1972, pp. 42 – 59 şi *passim*, un bilanţ foarte complet al acestor probleme din punctul de vedere caucazian.

9 O. Lortkipanidze, 1966, pp. 46 – 67; M.P. Inadze.

1968, pp. 128 – 141.

10 [„Cetate" în înţelesul de „comunitate" din aşezări le localnice; gr. *pălis* desemnează în schimb „cetatea".

grecească, întâi ca fortăreaţă de refugiu, apoi ca ansamblu al cetăţenilor (cf. P. Chantraine, op. cit., III, pp. 926

927. (*N.tr.*) –]

11 R. Henning, *Terrae incognitaie*, Leiden, 1944.

I, p. 20; Rhys Carpenter, „The Greek Penetration of the

Black Şea", în *American Journal of Archaeology*, 52.

1948, pp. 1-10.

12 V. mai sus, p. 227 [precum şi n. 30 la Cap. VI.

Prometeu este calificat tocmai drept *ankylo-metăs* (sau

— *Metis*] „cel cu mintea întortocheată, şireată" (Hesiod.

Teog., v. 546), cu epitetul dat mereu de tradiţie (Homer.

Hesiod) lui Zeus, „cel plin de *metis*" (cf. şi n! 20 la Cap.

VII). (*N.tr.*)]

13 Respingerea poziţiilor lui Carpenter a fost făcută de Labaree, în *American Journal of Archaeology*, 61.

1957, pp. 29 – 33. A se vedea şi argumentele lui F. Vian, bazate pe textele înseşi, în *Introducerea*, la Apoalonios din Rodos, 1974, I, pp. XXVII-XXVIII.

14 W.K.C. Guthrie, „The Debt of Greek Religion and Mythology to their Minoan-Mycenaean Predecessors", în *The Cambridge Ancient History*, II, 2, 1975, p. 885; R. Dion, *Aspectspolitiqu.es de la geographie*

antique.

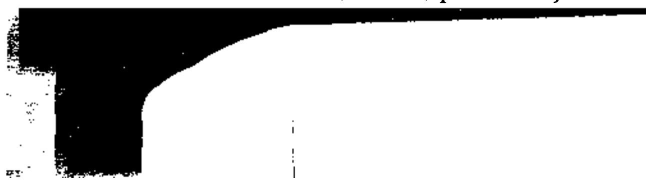
Paris, 1977, pp. 52 – 57.

15 C.M. Danoff, *art. cât*., col. 1046 – 1055; T. Mikeladze, „Kartveli t'omebisa da berdznuli samq aros urtiertobis genezisatvis", în *Sakanvelos Mecnier*. *Ak ad*. *Sazogad*.

Mecnier. *Ganq op*. *Moambe*, II, 1960, pp. 165 – 168.

16 A se vedea, de pildă, prezenţa de fibule de tip micenian în Colchida, în sec. XIII î.e.n. (O. Lortkipanidze.

1966, pp. 20 – 23 şi planşa V). Asupra problemei penetraţiei greceşti arhaice v. T. Mikeladze, 1960, precum şi



lucrarea fundamentală a lui A. Uruiadze, *Dzveli K'olxeti*, Tbilisi, 1964. V. şi M.P. Inadze, 1968, pp. 106 – 108.

17 [Râuri din sud-vestul Caucazului. (*N.ţi*.)]

18 O. Dfaparidze, *Karlyeli t'omebis istoriis c'armoebis adreul sapexurze*, Tbilisi, 1961, pp. 122 – 130; I.A. Gzelisvili, *Zelezoplavifnoe proizvodsico v drecnej Gruzii*, Tbilisi.

1964; M.P. Inadze, 1968, pp. 100 – 102; O. Lortkipanidze.

1966, pp. 32 – 34 şi 1972, pp. 22 – 24 şi 93 – 97.

19 M. Austin şi P. Vidal-Naquet, 1972, pp. 131 – 137;

M. I. Finley, *Les Premiers Temps de la Grèce*, Paris, 1973, p. 99. Fireşte, aici este vorba despre raporturile dintre lumea hellenică şi Colchida. Se înţelege de la sine că trebuie observate diferite nuanţe şi că în expansiunea mari timă grecească mai intervin şi alţi factori decât nevoia importurilor şi simpla „goană după matale"; pentru a ne limita la Pontul Euxin, a sa ţin.3 seama, de pildă, de grâul din nord şi de lemnul de pe litoralul însuşi al Colchidei.

20 Strabon, I, 2, 38; F. Vian, 1974, I, pp. XXVI – XXVIII; R. Dion, 1977, p. 42 şi urm.

31 *Odiseea*, X, vv. 135 – 139; XII, vv. 3 – 4 şi 69 – 72. Trebuie ţinut seama de dedublarea lui Aietes, datorată, poate, lui Homer sau predecesorilor săi imediaţi: lui Aietes caucazian i se opune ca pereche un altul, la cealaltă margine a lumii cunoscute, omeneşti sau umanizabile, Aietes apuseanul (şi sora sa Circe). Strabon a formulat

această foarte interesantă problemă (în special în legătură cu „noţiunile” de *Iberia*), susţinând că Homer „a alungat către Ocean” aventurile lui Iason – *etstân Okeantin exebale* (V, 2, 6).

22 [Noţiunea de „asianic” acoperă, în special în tradiţia franceză, ţinuturile Asiei Mici şi zonele ei limitrofe.

(*N.tr.*) –!

23 *Prometheus*... 1946.

24 *Mythe el sonete en Grèce ancicnne*, Paris, 1974, p. 191.

25 P. Vidal-Naquet, *Le Chasseur noir*, 1981, p. 42.

[Ed. rom., 1985, p. 49. (*JV.tr.*)]

26 [Lingviştii români – şi nu numai ei – preferă îndeobşte într-o atare situaţie termenul de *superstrat*

(sau *suprastrat*), pentru a defini „stratul lingvistic aşezat *deasupra* unuia local, fără a-i fi luat (încă) locul acestuia”:

această formulare face o pereche mai simetrică şi mai precisă cu noţiunea de *substrat*: „stratul autohton *de dedesubt tul* unuia alogen care s-a impus în decursul timpului ca strat de bază, sub raport lingvistic”. (*N.tr.*)]

27 în domeniul lingvistic, a se vedea, în ultima vreme, inventarele foarte (prea?) bogate şi bilanţurile datorate lui B.J. Furnee asupra idiomului „pregrecesc” şi a caucazienei de sud: *Vorgriechisch-Kartvelisches*, Louvain.

1979; *Beiträge zur seorgischen Étymologie*, Louvain.

1982, I.

23 Foarte de curând. O. Szemerenyi propunea ca în dubletele de tip *ptolisjpolis*: *ptolemosipolemos* să se vadă consecinţa unui fenomen de metateză în poziţie de *sandhi* [„contact fonetic în frază”] în secvenţe de tipul *eluthst-polin* [din greaca comună, înaintea căderii lui – *t* final], în „The Consonant Alternation *pt*/*p* in Early Greek”, în *Colloquiwn Mycenaeum*, Travaux de l’Université de Neuchitel, 36, 1979.

29 [O consoană „labiodentală” este una pronunţată cu participarea simultană a buzelor şi a limbii, care atinge dinţii; pentru noi este mai uşor de înţeles o atare îmbinare mai aparte de trăsături fonematice dacă ne gândim la rlabiovelarele” latine, notate quşi pronunţate *simultan ltw* (cam ca în *cuantă*), iar nu în doi timpi *ev* (ca – în *cvintă*). *f* N.în)]

30 Sunetul ptâi încurca pe autorii bizantini şi pe izvoarele lor

care se străduiau să transcrie numele băştinaş al Ubykhilor, *T°ax* (pronunţat aproximativ *Ptyokh*);

de aici şi grafia *Broukhoi* la Procopiu din Cesareea, *De bello Gothico*, IV, 4; cf. G. Dumezil, *Documents analoliens*.

III, Paris, 1965, p. 15.

31 Focile vin să doarmă pe nisipul umed al ţărmurilor, *en psamăthoisin*, cf. Detienne şi Vernant, 1*974 (reed.

1978), p. 163. [Numele mitic al eroului *Phokos* pare a fi derivat, cu valoare etiologică, de la cel al „focii", *phdite*, lipsit în greceşte de o etimologie sigură şi bănuit a fi un împrumut (cf. P. Chantraine, op. cit., II, pp. 1236 – 1237).

(*N.tr.*)*!*

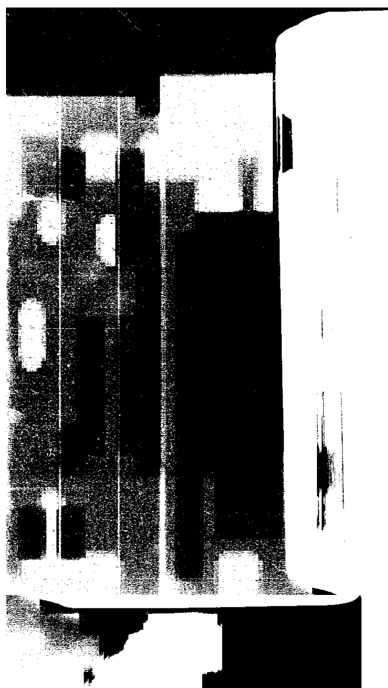
32 *Psy* în cerkeză – *bzy* în ubykhă, cu numeroase topo nime pe ţărmul Mării Negre – şi cu hidronime în zona muntoasă mai îndepărtată – este de regăsit, probabil, şi în numele însuşi al abhazilor, *A-pswă*, „oamenii (*ivă*)

cei (a) de la apă (*ps*)". Cu acest prilej, trebuie semnalată interesanta apropiere dintre numele fratelui Medeei, fiul regelui Colchidei, *Apsyrtos*, şi cuvântul abhaz *a-psyrta*, care înseamnă: 1) „locul morţii"; 2) partea corpului unde se primeşte o lovitură mortală". Să reamintim că Apsyrtos a fost ucis de Iason cu complicitatea Medeei, ucigaşul retezându-i „extremităţile" (*Argonauiice*, IV, vv. 463

481 J. După versiunea clasică şi cu siguranţă mai veche.

„Medeea şi Argonauţii îşi acopereau retragerea răpindu-l pe Apsyrtos, copil încă fraged; ei îi sfâşiau trupul în bucăţi şi îi împrăştiau membrele pe Phasis sau pe mare, spre a întârzia graba urmăririi lui Aietes: constrâns să adune rămăşiţele copilului său, apoi să le îngroape, regele lăsa până la urmă pe fugari să-i scape" (F. Vian, notiţa la cântul al IV-lea al *Argonauticelor* lui Apollonios din Ro dos, Paris, 1981, III, pp. 7 – 8). Îmi propun să consacru un scurt studiu acestei probleme, făcând să intervină unele rituri sacrificiale abhaze şi unele mituri georgiene privitoare la sfâşiere.

33 [E. Benveniste (1902 – 1976) a fost unul dintre cei mai mari indo-europenişti ai veacului nostru, între



altele un desăvârşit cunoscător al problemelor ridicate de limbile iranice şi de cele caucaziene. (*N.tr.*)]

34 Divergenţa dintre cele două grupări lingvistice sud-caucaziene – cu trăsăturile lor culturale însoţitoare – era deja un fapt împlinit la începutul mileniului al II-lea î.e.n. Or, impregnarea indo-europeană şi-a lăsat pecetea asupra tuturor limbilor caucaziene din sud, mai cu seamă asupra svanei şi a georgienei. Ea s-a exercitat prin urmare cu mult înainte de despărţirea acestora în svan a, georgiană şi lazo-mingreliană, adică în decursul mileniului al III-lea î.e.n.

26 V. bilanţurile întocmite de G. Melikisvili, *Sakart-velos*, *JK avk asiis da maxiobeli aghmosavlelis udzvelesi mosaxieobis sak itxisatfis*, şi de O. Dfaparidze, *Arkeolo-giuri gatxrebi Triedretsi*.

36 [V. Introducerea, pp. 21 – 22 şi n. 12. (*N.tr.*)]

37 De la scrierea acestor rânduri a apărut monumentala lucrare a lui Gamkrelidze şi Ivanov [v. Bibliografia]

asupra indo-europenilor şi a raporturilor dintre ei şi celelalte familii de limbi, mai cu seamă cele din Caucazul de Sud. Date comparative de neocolit demonstrează că strămoşii populaţiilor

indo-europene şi caucaziene din sud s-au aflat în legătură chiar înaintea mileniului al

III-lea, în vremea indo-europenei comune şi a caucazienei sudice comune. Aceste rezultate decisive, datorate unor analize lingvistice foarte subtile, confirmă pe deplin ipotezele înaintate aici.

88 [„Vremea lui Ilie" trimite la *Vechiul Testament*, *I liegi*, 17 – 18, unde se povesteşte seceta cea mare, de trei ani, trimisă asupra ţării ca pedeapsă, sub domnia regelui Ahab al Samariei, cel idolatru, şi încheiată la ruga profetului Ilie (Elias). (*N.tr.*)]